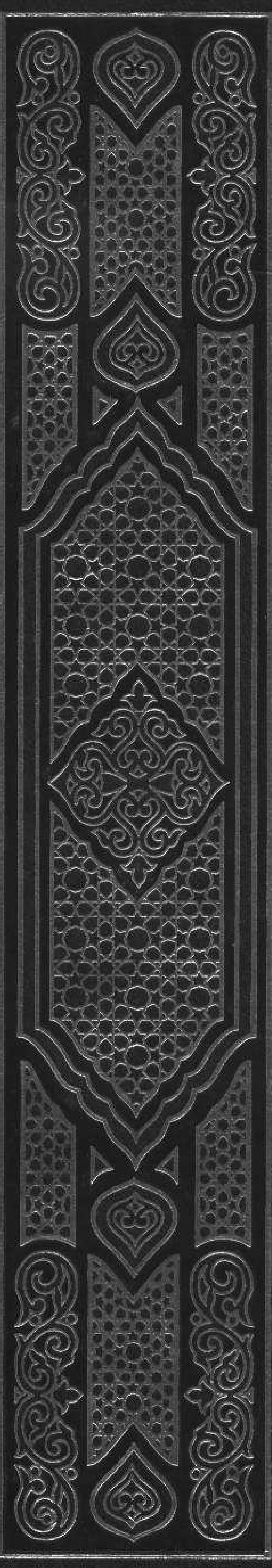
تمكين الباحث

من الحكم بالنص بالحوادث

الدكتور
وميض بن رمزي بن صديق العمري

دار النفائس
للنشر والتوزيع الأردن



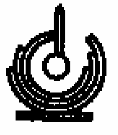
تمكين الباحث

من الحكم

بالنص بالحوادث

١٤٢١ هـ -٢٠٠١ م

الطبعة الأولى



دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي - مقابل عمارة جوهرة القدس
ص.ب :٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن
هاتف: ٥٦٩٣٩٤٠ - فاكس : ٥٦٩٣٩٤١
بريد الكتروني: ALNAFAES@HOTMAIL.COM

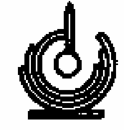
تمكين الباحث

من الحكم

بالنص بالحوادث

الدكتور

وميض بن رمزي بن صديق العمري



دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدِّمَة

الحمد لله الذي لا اله إلا هو، والصلاة والسلام على محمد رسول الله.

وبعد فان علم أصول الفقه من أجل العلوم فانه العمود الذي يقوم عليه القـــانون الإسلامي والأساس الذي يعتمد عليه في تفسير القرآن والسنة واســـتنباط الأحكـــام منهما.

ولعل أدق ما في علم الأصول واشده على الفقيه وأكثره حاجه إلى التـــهذيب و إعادة النظر هو مباحث القياس والرأي، فان في مسالك الأصوليين في هذه المباحث من الوعورة والتعقيد ما اقعد الفقيه الراسخ فضلاً عن المبتدئ والمقلد. والـــذي أراه في سبب ذلك هو أن جوانب متعددة من هذه المباحث هي ما بيـــن تشـــريع دينـــي ألبسوه لباس الرأي المحض أو رأي محض ألبسوه لباس التشريع. ثم تفاقم الأمـــر بتوغل الأصوليين في المباحث الكلامية والجدلية وإقحام نصيب كبـــير منـــها فـــي مباحث القياس. ولا ريب أن ما كان كذلك في التلبيس والاختلاط بالمناهج الأجنبيـــة فانه من المحال ضبطه بما يجعله كثير البركة سهل التناول.

وقد خُدِع بعضهم بمزعمة عدم كفاية نصوص القران والسنة للحكم في الحوادث بحجة أن القران الكريم هو ما بين الدفتين فقط وان الأحاديث الصحيحة محصـــورة وأما الحوادث فهي بزعمهم غير محصورة. فان هوجم أحدهم بهذه المزعمة فانـــه ربما يبادر مدافعاً بان الشريعة تسع الحوادث لأنها أذنت بالتشريع بالرأي والمصالح المرسلة التي لا تشهد لها النصوص. وينسى هؤلاء أن منزل القـــران هـــو خـــالق الكون والحوادث فلا ريب أنه تعالى قد أجرى الكون بما لا تخرج حوادثه في قليـــل ولا كثير عن أحكام الوحي المنزل. بل لو أن آراء الناس كلهم من أولهم إلى آخرهم جُمعت لما صارت في السعة مثل القرآن والسنة ولما صار بينهما في ذلـــك نسـبة البتة.

وينبغي أن يعلم بيقين أن شريعة الله تعالى هي الوحي المنزل فقط قرآناً وســـنةً، واما مجال البشر مع الدين فهو الجودة والإتقان في أمرين : الفهم والتنفيذ.

أما فهم الدين ومعرفته فان في فهم المجتهدين مالا إشكال في رجوعه إلى النص ككثير من الظواهر اللفظية وما يطرأ عليها من تغيير كالعام والخاص والأمر والنهي ومعاني الأدوات وغيرها من القضايا الأصولية الخارجة عن موضوع هذا الكتاب.

ولكن منه، أي من فهم الفقهاء للقرآن والسنة، ما قد يتنازع فيه الباحثون، هل تتضمنه النصوص أم أن النصوص لا تتضمنه وليس في الشرع إذن خاص به ولكن يدعى انه مشمول بنصوص تأذن عموما بالتشريع بالرأي المعتبر فيما لا نص فيه أصلا أو فيما لا نص فيه حسب علم المجتهد وذلك بحسب اختلاف أهل القياس في كفاية أو عدم كفاية النصوص للتشريع؟ وهذا النوع قد ضبطه القائسون المتأخرون بنظام في غاية الوعورة والتعقيد كما إن نظامهم مؤسس على التشريع بالرأي فيما لا تتناوله النصوص حسب مذهبهم لا بصريح عبارة ولا ظاهرها ولا مفهومها ولا مقتضاها. وبقريب من ذلك قال أصحاب الاستصلاح في المصالح المرسلة. ولذلك فان الحاجة قائمة إلى ضبط هذا النوع بنظام آخر مؤسس على العمل بالنص وان الدين عقيدة وشريعة هو الوحي المنزل فقط وان فيه الكفاية للحكم في الحوادث. وواضح إن شاء الله تعالى إن الإعراض عن نظام القائسين أو إبطاله لا يعني إبطال الأحكام التي نسبوها إلى القياس وانما يعني إرجاع الصحيح من تلك الأحكام إلى النصوص.

وأما تنفيذ الدين فمنه الفقه في الوسائل وهو من الجوانب التي أغفلها المسلمون وكان التقصير فيه أحد الأسباب الكبيرة وراء ضعف المسلمين في مواجهة أعدائهم.وستتضح أهمية فقه الوسائل فيما بعد إن شاء الله تعالى غير إن غرض الكتاب لا يسمح بأكثر من بيان القواعد الأصولية لفقه الوسائل والتمييز بين الحكم الشرعي من جهة ووسائله من جهة أخرى .

والأحكام التي قد يكثر الاشتباه في مصدرها أهو نص أم دليل ثالث وراء القرآن والسنة؟ هذه الأحكام لا يقف مجالهاعند القياس ، بل الذي رأيته انه لا محالة من الكلام عن القياس بالدرجة الأولى و كذلك الذرائع (أو الوسائل) والاحتياط

والمصالح المرسلة وأحكام أخرى بحسب ما يقتضيه نظام الاستدلال إن شاء الله تعالى.

وفي الكتاب سبعة مباحث مقسمة على ثلاثة فصول. الفصل الأول تمهيد لمقاصد الكتاب، فيه تعريفات مهمة ثم بيان مصدر الأدلة الشرعية وانه الدين المنزل فقط ثم الكلام عن أحكام العلم والظن والفرق بين العلم الظاهر والظن مع أمثلة فقهية. ثم الفصل الثاني وفيه مناقشة مفصلة لاحتجاج القائسين لمذهبهم مع بيان حقيقة القياس عند المتأخرين اهو تشريع بالرأي أم لا؟ ثم بيان ما ورد في حكم القياس نصاً من حديث وآثار ومذاهب. ثم الفصل الثالث وفيه مبحثان، أحدهما نظام استنباط يرجع إلى النص تنتظم فيه إن شاء الله تعالى الأحكام الصحيحة التي اسندها القائسون و المستصلحون إلى الرأي الذى لا نص فيه مع بيان مواضع الرأي في تنفيذ الشريعة أي أحكام الكيفيات والذرائع. ثم المبحث الأخير في مسالك الرأي الفاسد.

والقياس بشكله المتعب عند المتأخرين قد نشأ عليه أهل العلم و توارثوه جيلا بعد جيل فمن الصعب الدعوة الى نظام آخر بلا تقديم التفاصيل الكثيرة المسوغة، ولولا ذلك لكان من الأولى اختصار الفصل الثاني وزيادة التوسع في الفصل الثالث وربما الأول أيضا.

وقد مر هذا الكتاب بمراحل متعددة من الإعداد وتبادل الآراء واعادة النظر والتنقيح إذ إن إعداد نظام غير النظام المشهور ليس بالأمر الهين ولكنه موكول إلى فضل الله تعالى وهو الواسع العليم رفيع الدرجات فأرجو منه تبارك وتعالى أن يكون قد مكنني فيه و أن يجعل هذا الكتاب جهدا خالصا صالحا وأن يجعل لي فيه ثوابا واسعا ولوالدي وأهلي وسائر من أعانني عليه من الأحباب في الله تعالى.

المؤلف

الدكتور وميض بن رمزي العمري

الموصل . العراق

المبحث الأول

معنى العلم والظن والرأي والعلة والقياس والاستحسان والنص وألفاظ أخرى

المطلب الأول: العلم

العلم بالشيء قسمان فهو إما إدراك الشيء بحقيقته وقد يقال لهذا : العلم اليقيني، وإما إدراك للشيء بحقيقة تدل عليه، وفي هذا القسم يدخل العلم الظاهر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال ابن سيده : العلم نقيض الجهل. وعلم الأمر وتعلمه : أتقنه. وعلم الرجل: خبره. وعلم الشيء : وسمه. والعلامة السمة. والعلامة والعلم : شئ ينصب في الفلوات تهتدي به الضالة. وكله راجع إلى الوسم والعلم. اهـ[1] باختصار.

وقال ابن فارس : العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على اثر بالشيء يتميز به عن غيره. من ذلك العلامة. والعلم نقيض الجهل، وقياسه قياس العلم والعلامة، والدليل على أنهما من قياس واحد قراءة بعض القراء **﴿وإنه لعلم للساعة ﴾** (الزخرف ٦١). اهـ[2] باختصار.

فمن العلم الذي هو تيقن الشيء بحقيقته قوله تعالى **﴿ كلا لو تعلمون علم اليقين﴾** (التكاثر ٥)، وكذلك نحو قوله تعالى **﴿ فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ﴾** (المائدة ٤٩) وقوله تعالى **﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن**

---

(١) " المحكم والمحيط الأعظم " ٢/١٢٤-١٢٦.

(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٤/١٠٩-١١٠.

الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ (الطلاق ١٢). فالعالم هنا لابد أن يكون متيقنا من علمه جازما به سواء علمه بمجرد الايمان والتسليم لأخبار الدين او علمه من طريق التفكر والاستدلال.

وأما العلم الظاهر فمنه قوله تعالى ﴿**ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم**﴾ (الأحزاب ٥) فالمطلوب هنا هو العلم الظاهر بحسب البينات والعلامات. وكذلك قوله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ (الممتحنة ١٠) فقوله تعالى ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ انما هو حكم بحسب ظاهر الحال وليس تيقنا من حقيقة المعتقد في الباطن ومع ذلك فان القرآن الكريم صريح في تسميته بالعلم، وكذلك الامر في آية الاحزاب. فالعلم هنا هو ادراك للشيء او تمييز له بوساطة علامة او حقيقة تدل عليه، وقد يحصل خطأ في فهم تلك العلامة او في الاستدلال بها، وقد لا ينفي العالم احتمال حصول مثل هذا الخطأ ولكنه مجرد احتمال مقدر في الذهن من غير حقيقة تدل عليه. ويظهر لي ان من شرط العلم الظاهر كي يكون علما وليس ظنا هو ان لايكون الشك بعدم صحته معلوما او ثابتا عند العالم بحقيقة تصلح ان تدل عليه، بل لا بد ان يكون ذلك الشك منفيا وهذه مرتبة علم اليقين لمن وصلها او يكون الشك موجودا كمجرد تقدير في الذهن وليس عند المجتهد حقيقة تصلح لاثبات ذلك الشك. قال الامام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى : قوله تعالى ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ المراد به العلم الظاهر لاحقيقة اليقين لأن ذلك لاسبيل لنا اليه وهو مثل قول اخوة يوسف ﴿ **إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا** ﴾ (يوسف ٨١) يعنون العلم الظاهر لأنه لم يكن سرق في الحقيقة ألا ترى إلى قوله ﴿ **وما كنا للغيب حافظين** ﴾ (يوسف ٨١) وإنما حكموا عليه بالسرقة من جهة الظاهر لما وجدوا الصواع في رحله وهو مثل شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة قد تعبدنا الله بالحكم بها من طريق الظاهر وحمل شهادتهما على الصحة وكذلك قبول أخبار الآحاد عن النبي ﷺ

من هذا الطريق. اهـ [١] والفرق بين العلم الظاهر والظن هو أن العلم الظاهر عليه حقيقة تدل عليه وليس لنقيضه حقيقة تدل عليه عند المجتهد، وأما الظن فهو ليس بعلم إما لخلوه من حقيقة تدل عليه وإما لوجود دليل على النقيض من صنف دليل الشيء الظنون وإن كان دونه في الرجحان. وسيتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المهم هنا أن القرآن الكريم صريح في إدخال العلم الظاهر في مسمى العلم، غير أن جملة من الأصوليين وربما أكثرهم يذهبون في تعريف العلم إلى حصره بالعلم اليقيني وأما العلم الظاهر فهو عندهم ظن غالب وليس بعلم، وقد أدى مذهبهم هذا إلى لبس شديد وتخليط يتعب الباحث. فقد قال ابن حزم رحمه الله تعالى : العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه. اهـ[٢]. وقال ابن جزي : العلم هو الجازم المطابق للحق .اهـ[٣] وقال القاضي عضد الدين : والعلم من هذا القبيل فإنا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب اهـ ثم قال عضد الدين : وأما القائلون بأنه - أي العلم - يحد فقد ذكروا له حدودا وأصحها أنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه. اهـ[٤]، وقد يفهم من هذا الكلام، أي عدم احتمال النقيض ولو بوجه من الوجوه، إن النقيض منفي فلا وجود له في حقيقة الأمر. وقد يرى بعضهم أن لهؤلاء الأصوليين شاهدا من قوله تعالى ﴿ **نبئوني بعلم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأنعام ١٤٣) بدعوى أن الله تعالى لما جعل العلم دليلا على الصدق فان العالم بالشيء صادق إذا أخبر بعلمه ولما كان الصدق يقتضي مطابقة الخبر لحقيقة الأمر فقد يفهم من ذلك أن مقتضى الآية الكريمة يجري مجرى رأي الأصوليين أن العلم تيقن الشيء على ما هو به أو هو معرفة جازمة صادقة أي مطابقة للحقيقة. وعلى هذا التأويل فإن العلم الظاهر الذي لا يقطع به صاحبه ليس

---

(١) " أحكام القرآن " ٤٣٧/٣.
(٢) " الإحكام في أصول الأحكام " ٣٤.
(٣) " تقريب الوصول " ٣٩.
(٤) " شرح منتهى الوصول " ٤٨/١-٥٤.

بعلم عندهم وإنما هو ظن غالب. غير أن هذا التأويل ليس بسديد لأنه يقلب مجرى الآية الكريمة، وذلك أن معنى الآية هو : إن كنت صادقا في مذهبك فإن لك علم تخبرنا به، وليس معنى الآية : إن كان لك علم فأنت صادق في مذهبك. وأنت ترى الفرق بين العبارتين. يوضح الأمر أن الاستناد إلى العلم الظاهر ينقسم إلى صواب وخطأ، والمخطئ ليس بصادق في مذهبه، وآية الأنعام إنما ذكرت من تكلم بصدق في قضايا الحلال والحرام وأنه لا بد أن يوجد على صدقه علم، وأما من تكلم بالخطأ أو غير الصدق فلم تذكره الآية سواء كان مستندا إلى محض الهوى أو إلى العلم الظاهر. وأصبح واضحا إن شاء الله تعالى أن آية الأنعام لا تساعد أولئك الأصوليين على مذهبهم، يضاف إلى ذلك إن القرآن الكريم قد صرح في اكثر من موضع بإدخال العلم الظاهر في مسمى العلم فمن المحال حمل آية الأنعام على تأويل بعيد مخالف لصريح القرآن.

والقضية ليست مجرد اختلاف اصطلاحي في حقيقة العلم الظاهر أهو علم أم ظن؟ بل القضية اكبر من ذلك، فان الأصولي الذي ينكر أو يهمل وجود علم غير جازم فانه مضطر لا محالة إلى الخلط بين العلم الظاهر والظن وقد يؤدي ذلك به إلى الاحتجاج بكل ظن غالب ويفضي الأمر إلى ظهور مذاهب وآراء كثيرة لا ترقى البتة إلى مرتبة العلم الظاهر وإنما هي محض ظن معارض بمثله، وسيجد القارئ إن شاء الله تعالى أمثلة متعددة من هذا النمط.

ويوجد رأي آخر لطائفة من الأصوليين والمتكلمين يحتاج إلى نظر، وهو تقسيم العلم إلى قسمين أحدهما ضروري الحصول لا يحتاج إلى طلب لاكتسابه وذلك كعلم الإنسان بوجوده، والآخر علم مكتسب يطلب بالأدلة. وقد صرح بهذا التقسيم ابن الحاجب[١] رحمه الله وسايره عليه شارحوا كتابه[٢]. غير إنه تقسيم قديم عند المتكلمين اخذ به قدماؤهم، أرادوا بذلك أن من اعتقد شيئا من العلوم الكسبية عن

---

(١) " منتهى الوصول والأمل " ٤-٦.

(٢) " حاشية التفتازاني وغيره على مختصر المنتهى " ١ /٦٤-٦٨.

طريق التقليد وليس الاستدلال فليس بعالم بذلك الشيء لان العلم محصور عندهم بالضروري والمطلوب بالأدلة وليس التقليد من هذا ولا ذاك. وبنى المتكلمون على هذا التقسيم قضية المسلم الذي يقلد في العقيدة وفي صفات الله عز وجل وهو جازم بصحة ما أعتقده، اهو عالم بالله تعالى وبالعقيدة أم لا؟ ثم إن قيل انه غير عالم بذلك لانه قلد ولم يستدل فهل يصح إيمانه أم لا؟ وقد توسعنا في الإجابة عن هذه الأسئلة وفي إبطال مذهب المتكلمين وذلك في كتاب (فقه الأيمان)[1] فلا حاجة إلى التكرار ولكن المهم هنا أن يعرف بان معتقد الحق عالم به سواء استدل عليه أو تلقى المدلول من الدعاة إلى الحق فاعتقده وجزم به. واما حصر العلم بالضروري والاستدلالي فهو تقسيم فلسفي ليس له أصل في الشرع ولا في اللغة. وربما يشتبه على بعضهم قوله تعالى **﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ﴾**(الأنعام ١٤٨) فقد يفهم بعضهم أن العالم بالشيء يمكنه إخراج ما يدل على علمه وان حال المقلد ليس كذلك. غير أن هذا التأويل ليس بسديد لان إخراج ما يدل على العلم ليس مقيدا في الآية بكيفية معينة ولا برتبة معينة، ألا ترى أن العلماء متفقون على أن العلم يكون بالحواس ومع ذلك فان الناس يتفاوتون تفاوتا كبيرا في الإدراك بالحواس فمنهم من يميز تمييزا عجيبا بين الأصوات ويعرف صوت هذا من ذاك مع تشابه الصوتين ومنهم من يخلط فلا يكاد يميز إلا الشاذ من الأصوات، وهكذا في سائر الحواس كالمشاهدة واللمس والشم. ومثل ذلك يقال في المعاني النظرية فان المجتهد الذكي قد يستطيع إخراج ما يدل على علمه بيسر ومن غير مراجعة كثيرة، وتزداد الحاجة إلى المراجعة حتى ينزل الأمر إلى المقلد فهذا يخرج العلم الذي يدل على اعتقاده بمراجعة المجتهدين أو بان يبدأ هو بالاستدلال. وهذا كله لا يقدح في اصل العلم. ولذلك جزم الإمام الغزالي بصحة إيمان المقلد ثم قال الغزالي رحمه الله تعالى : وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا إلا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما تلقف

---

(١) " فقه الإيمان " ٨٩-١٠٦ .

نفس الاعتقاد تقليدا إذ لا فرق في التقليد بين تعليم الدليل أو تعلم المدلول. اهـ[1]
وأما سائر أدلة المتكلمين والجواب عنها فيرجع إليها في أواخر باب الإيمان من كتابنا (فقه الإيمان).

ذلك هو العلم إذا أريد به الحالة القائمة في النفس.

ويكثر أيضا استعمال العلم كاسم للشيء الذي يعلم، أي المعلومات التي يقع عليها اليقين أو التصور وذلك كالأدلة الشرعية وأدلة العلوم الكونية وغيرها. وهذا وجه في تفسير قوله تعالى ﴿ **قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**﴾(الأنعام ١٤٨)، فيحتمل أن العلم في الآية هو حال النفس وإن المطلوب منهم إظهار أدلته أو أسبابه أو مصادره، ويحتمل أيضا أن العلم في الآية هو العلم المجرد كالرواية والكتاب إن كان يؤيد مزاعمهم. ونحو ذلك قال السلف في تفسير ﴿ **أثارة من علم** ﴾ في قوله تعالى ﴿ **ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأحقاف ٤)، أي بقية من علم أو أثر منه أو رواية.

المطلب الثاني

الظن والشك والاعتقاد

يستعمل الظن في معنيين:

الأول :

الظن بمعنى الاعتقاد الجازم، ويختلف عن العلم بأن العلم يكون يقينا أو ظاهرا كما ذكرنا ، وأما الاعتقاد الجازم فقسمته إلى اعتقاد صحيح وإلى اعتقاد فاسد، ثم ينقسم الاعتقاد الفاسد إلى أقسام بحسب رتبته، فمن أدنى رتبه أن لا يكون له مستند البتة وإنما زين لصاحبه فاعتقده. فمن الاعتقاد الصحيح قوله

(١) " إحياء علوم الدين " ١/٩٤.

تعالى ﴿ **واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ۞ الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون** ﴾ (البقرة ٤٥-٤٦) وقوله تعالى ﴿ **قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين** ﴾ (البقرة٢٤٩) وقوله تعالى ﴿**فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابي ۞ إني ظننت أني ملاق حسابي** ﴾ (الحاقة ١٩-٢٠). ولذلك اشتهر عن المفسرين تفسير الظن في هذه الآيات بأنه اليقين أو العلم، وهو تفسير صحيح حين يكون الاعتقاد صحيحا غير أن لفظ الظن أنسب في هذا السياق لأنه يشعر بعلم تقبله النفس وتتخذه إعتقادا، وأما العلم واليقين فقد يكون مقبولا وقد يكون مجحودا وذلك كالكافر الذي يتيقن من صحة الدين ويعلمه حق العلم ولكنه يجحده ولا يتخذه اعتقادا كما قال تعالى ﴿ **فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ۞ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** ﴾(النمل ١٣-١٤). وأيضا فان الظن بمعنى الاعتقاد يشعر بحصول تفكر وتدبر أو استدلال بخلاف العلم فانه يستعمل في هذا وفيما يعرف بمجرد الحواس فانك تقول في رجل مرئي حاضر : اعلم هذا إنسانا، وأما الظن فقد نقل الإمام القرطبي[1] إن العرب لا تقول في رجل مرئي حاضر : أظن هذا إنسانا. وقلنا إن الظن قد يكون اعتقادا فاسدا، فقد قال تعالى ﴿ **حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا** ﴾ (يونس ٢٤) وقال تعالى ﴿ **وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا** ﴾ (الحشر ٢) فهذا ونحوه اعتقاد فاسد ليس له مستند ولكنه زين لأصحابه.

---

(١) " **تفسير القرطبي** " ٣٧٦/١.

تعالى ﴿ **واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ۞ الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون** ﴾ (البقرة ٤٥-٤٦) وقوله تعالى ﴿ **قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين** ﴾ (البقرة٢٤٩) وقوله تعالى ﴿**فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابي ۞ إني ظننت أني ملاق حسابي** ﴾ (الحاقة ١٩-٢٠). ولذلك اشتهر عن المفسرين تفسير الظن في هذه الآيات بأنه اليقين أو العلم، وهو تفسير صحيح حين يكون الاعتقاد صحيحا غير أن لفظ الظن أنسب في هذا السياق لأنه يشعر بعلم تقبله النفس وتتخذه إعتقادا، وأما العلم واليقين فقد يكون مقبولا وقد يكون مجحودا وذلك كالكافر الذي يتيقن من صحة الدين ويعلمه حق العلم ولكنه يجحده ولا يتخذه اعتقادا كما قال تعالى ﴿ **فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ۞ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** ﴾(النمل ١٣-١٤). وأيضا فان الظن بمعنى الاعتقاد يشعر بحصول تفكر وتدبر أو استدلال بخلاف العلم فانه يستعمل في هذا وفيما يعرف بمجرد الحواس فانك تقول في رجل مرئي حاضر : اعلم هذا إنسانا، وأما الظن فقد نقل الإمام القرطبي[1] إن العرب لا تقول في رجل مرئي حاضر : أظن هذا إنسانا. وقلنا إن الظن قد يكون اعتقادا فاسدا، فقد قال تعالى ﴿ **حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا** ﴾ (يونس ٢٤) وقال تعالى ﴿ **وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا** ﴾ (الحشر ٢) فهذا ونحوه اعتقاد فاسد ليس له مستند ولكنه زين لأصحابه.

---

(١) " تفسير القرطبي " ٣٧٦/١.

الثاني :

هو الظن بمعنى الشك في الأمر، ويكثر استعماله حين يكون للشك بعض الرجحان بالقياس إلى أمر آخر ولكن من غير فرق من جهة العربية بين الرجحان الكبير والرجحان القليل. فقول القائل : أظن زيدا نائما معناه أنك ترجح نومه من غير أن تعلمه علما ولا أن تجزم به. ولولا أن الظن هنا يتضمن ترجيح الاحتمال المظنون لما كان فرق بين قولك : أظن زيدا نائما وقولك أظن زيدا مستيقظا. ولذلك قال الإمام القرطبي : أصل الظن وقاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه. اهـ[1]. وقال الفيروزآبادي : الظن التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم. اهـ[2]. وهذا الظن ليس بعلم فقد قال تعالى ﴿ **ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا** ﴾ (النساء ١٥٧) فان المشهور عن المفسرين أن قوله تعالى ﴿ **إلا اتباع الظن** ﴾ استثناء منقطع أو استثناء من غير الأول أو استثناء من غير الجنس، صرح بذلك أبو جعفر النحاس[3] وأبو البقاء العكبري[4] والقرطبي[5] وأبو حيان[6] والنسفي[7] وغيرهم، وحاصل كلامهم واحد وهو أن العلم والظن لا تجمعهما فصيلة واحدة وليس بينهما تجانس. ولكن شذ في ذلك ابن عطية من المفسرين فقد ادعى انه استثناء متصل بضرب من التجوز، نقل ذلك عنه أبو حيان ورد عليه، ويكفي في بيان عدم صحة رأي ابن عطية رحمه الله تعالى إن إتباع الظن مذموم في هذه الآية نفسها وأما العلم

---

(١) " تفسير القرطبي " ١/٣٧٦.
(٢) " القاموس المحيط " ٤/٢٤٧.
(٣) " إعراب القرآن " ١/ ٤٦٨.
(٤) " التبيان في إعراب القرآن " ١/٤٠٦.
(٥) " تفسير القرطبي " ٦/٩-١٠.
(٦) " البحر المحيط " ٣/٣٩٠-٣٩١.
(٧) " تفسير النسفي " ١/٢٦٢.

فشأنه رفيع في القرآن والسنة فمن المحال أن يكون الظن في موضع ذمه علما أو يكون من معتقدات اليقين كما هي عبارة ابن عطية.

وصفة أخرى للظن وهي أنه ليس طريقا إلى الحق أو أن الحق لا يطلب بالظن، فقد قال تعالى ﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾ (يونس ٣٦)، قوله تعالى ﴿ شيئا ﴾ نكرة عامة تتناول أدنى شيء فهي تدل على التوكيد، أي أن الحق ولو بأدنى مراقبة وأبعد جوانبه فان الظن لا يغني منه.

وواضح أن الظن هو حال النفس وليس له وجود في الخارج وإنما الوجود للامارات التي أدت إلى الظن إن كانت موجودة، ولذلك لم نرتض تعريف الراغب للظن، قال الراغب رحمه الله : الظن اسم لما يحصل عن امارة ومتى قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت لم يتجاوز حد التوهم. اهـ[1] ففي تعريفه تسامح لان أهل الريب قد يظنون من غير استناد إلى أمارة البتة وإنما هو مجرد حديث النفس وهواها وقد يحصل ظن بلا امارة في الخارج لكثير من الناس. وهذا بخلاف العلم فانه وصف لحال النفس وكذلك يطلق على المادة العلمية كالبراهين والبينات التي يتعلمها الناس.

وذكرنا أن الظن بالمعنى الثاني هو شك مع مقدار مبهم من الرجحان، هذا هو الظاهر أو الغالب ولكن ربما يصح أن تقوم قرينة على استعمال الظن لمطلق الشك سواء كان راجحا أو مرجوحا، وبذلك تشعر عبارة الراغب المتقدمة إذ جعل أدنى مراتب الظن أن لا يتجاوز حد التوهم، وكذلك فان الظن الذي هو تردد قد عرفه ابن فارس[2] بأنه شك ولم يقيده بأنه راجح ولا مرجوح وذكر أمثلة يشعر بعضها بمطلق الشك كقولهم : الدين الظنون أي الذي لا يدرى أيقضى أم لا ؟

---

(١) " المفردات " ٣١٧.

(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٤٦٢/٣.

ولما كان الظن ليس بعلم وليس طريقا إلى الحق فانــــه يجــب أن يعــرف الأصولي والفقيه كيف يفرق بين الظن من جهة والعلم الظاهر من جهة أخـرى، أما العلم الظاهر فتوجد حقيقة تدل عليه وليس لنقيضه حقيقة تدل عليه حسب علم المجتهد وأما الظن فان سبب تردد الفكر في معناه هو خلو الشيء المظنون مـن حقيقة تدل عليه أو وجود دليل على النقيض من صنف دليل الشـيء المظنــون وان كان دونه في الرجحان. وقد سبق بيان ذلك في تعريف العلم وستأتي أمثلـة فقهية توضحه إن شاء الله تعالى، وإنما تابعنا في ذلك الاستعمال القرآني للعلـم والظن وما عليه كلام العرب وإن كان مخالفا لعرف كثــير مــن الأصوليين والفقهاء المتأخرين الذين حصروا العلم باليقيني أو الجازم المطــابق وأدرجـوا العلم الظاهر في مسمى الظن.

وأما (الشك) فهو مطلق تردد الفكر بين هذا وذاك من غير جزم، فســواء كان التقدير راجحا في هذا أو ذاك فهو شك في كل منهما وكذلك إذا كان التقدير مستويا بين النقيضين. وقد ادعى الراغب[1] رحمه الله تعــالى أن الشـك هـو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وكذلك ذكر النسفي[2] أن الشك هو أن لا يترجح أحد الجانبين، ونقل أبو حيان[3] نحوه عن الزمخشــري. ويبـدو والله تعالى أعلم أن هؤلاء فسروا الشك باصطلاح طارئ عند أهل العلم وأما في اللغة فلم نجد في شواهد العربية ما يساعد على هذا الاصطلاح، وقال أبو حيان رحمه الله تعالى : العرب تطلق الشك على ما لم يقع فيه القطع واليقين فيدخل فيه كلما يتردد فيه إما على السواء بلا ترجيح أو بترجيح أحد الطرفين. اهـ[4]. ونقــل الإمام الشوكاني عن الإمام النووي أنه قال : تفسير الشك بمستوي الطرفين إنما

---

(١) " المفردات " ٢٦٥.

(٢) " تفسير النسفي " ١/٢٦٢.

(٣) " البحر المحيط " ٣/٣٩١.

(٤) " البحر المحيط " ٣/٣٩١.

هو اصطلاح طارئ للأصوليين. وأما في اللغة فالتردد بين وجود الشيء وعدمه كله يسمى شكا سواء المستوي والراجح والمرجوح.اهـ[1].

وأما (الاعتقاد) فهو عقد القلب أو الفكر على أمر، ومن اعتقد شيئا جزم به، فإن أصاب فهو اعتقاد صحيح وإن أخطأ فهو اعتقاد فاسد. ولكن يبدو مما نقلناه من كلام القرطبي والفيروزآبادي في تعريف الظن أن (الاعتقاد) عندهما قد يكون غير جازم، غير إن هذا موضوع خلاف كما نقل الشوكاني[2]. وإذا صرفنا النظر عن الاصطلاحات الحادثة فإن الأقرب من جهة اللغة إن اعتقاد الشيء يتضمن الجزم به لانه من العقد، وفيه معنى الشد والربط وهو نقيض الحل، ويقال : عقد العهد واليمين أي أكدهما، وعقد قلبه على الشيء لزمه، وعقدة النكاح والبيع أي وجوبها، نقل هذه الأمثلة ابن سيده[3] رحمه الله تعالى.

المطلب الثالث: الرأي

(رأى) في العربية لفظ يدل على نظر بعين أو تقدير بفكر، والمهم هنا هو التفكر.

وقد يؤدي التقدير بالفكر إلى الإبصار وقد لا يؤدي إليه وذلك بحسب مقدمات الرأي وأسبابه، أهي براهين ـبصيرة منيرة أم هي مقدمات واهية كالاستدلالات الفاسدة والأدلة الضعيفة والظنون والأهواء؟ ولذلك فإن (الرأي) يستعمل في الصحيح المحمود من الأفكار وفي الباطل منها.

---

(١) " نيل الأوطار " ٣/١٣١.

(٢) " إرشاد الفحول " ٥ .

(٣) " المحكم والمحيط الأعظم " ١/٩٢-٩٥ .

فمن الرأي الصحيح الجاري مجرى العلم والاعتقاد الصحيح قوله تعالى **﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ﴾** (سبأ ٦)، فهذا لا يعني أنهم اختاروا الحق بمجرد الذوق وان هواهم فيه ولكنهم اختاروه عن نظر وبراهين وعلم وبذلك رأوه حقا. وقريب من ذلك يقال في قوله تعالى **﴿ وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ﴾** (البقرة ١٢٨) وقوله تعالى **﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾** (النساء ١٠٥).

وقال ابن فارس رحمه الله تعالى : رأى أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة . فالرأي ما يراه الإنسان في الأمر وجمعه الآراء. اهـ[١] وعبارة ابن فارس فيها تسامح لأنها تتناول النظر الصحيح المؤدي إلى الإبصار دون النظر الفاسد المانع من الإبصار علما أن اللفظ يستعمل في العربية في هذا وذاك ولذلك قلنا انه تقدير بفكر ولم نقل انه إيصار ببصيرة.

فمن الرأي الفاسد المانع من الإبصار رأي أهل الضلالة كما حكاه الله تعالى في قوله **﴿ قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين ﴾** (الأعراف ٦٦) وقوله تعالى **﴿ أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ﴾** (فاطر ٨).

الرأي في عرف السلف

تقدم أن (الرأي) في اللغة أنواع وذلك بحسب ما يستند إليه الرأي من حقائق أو أوهام. وكذلك الرأي في عرف السلف لا يخرج عما هو عليه في

(١) " معجم مقاييس اللغة " ٢/٤٧٢-٤٧٣

اللغة، منه المقبول ومنه المردود، ولكن قد يخطأ من يحمل الرأي علـــى نــوع واحد ثم يطلق القول بمدحه أو ذمه بحسب مذهبه في ذلك النوع .

ويمكن إن شاء الله تعالى ذكر بضعة أنواع يوجد في كلام السلف مـــا يـــدل على تفسير الرأي به :

١-الرأي الواقع على العلم والاعتقاد الصحيح :

قال تعالى﴿ **ويرى الذ ين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد** ﴾ (سبأ ٦)، فليس المقصود من الآية الكريمة انهم عرفـوا الحق انهم عرفوا الحق انهم عرفوا الحق بمجرد الذوق ولأن الحق وافــق هواهــم ولكنهم عرفوه بالبراهين والبصيرة. ولذلك فان السلف من الصحابة والتابعين فيمـــا نعلم لم يتكلفوا القول بأن الرأي هنا بمعنى العلم، لم يتكلفوا ذلك لان إيقاع الـــرأي على النظر الصحيح أمر شائع لا إشكال فيه ولا يحتاج إلى إيضاح. ولكن العلمـــاء اختلفوا بعد ذلك وظهر من يطلق القول بذم الرأي ويبالغ في ذمه، ومن هنـــا نجـد المفسرين المتأخرين كالإمام القرطبي وغيره يحتاجون إلى القول بأن الـــرأي هنـــا بمعنى العلم وكأن إيقاع الرأي على النظر الصحيح خارج عن القاعدة أو أن أمـــر الرأي صار مشتبها يحتاج إلى بيان بعد أن كان بينا لا إشكال فيه، والله تعالى أعلم.

وكذلك قوله تعالى ﴿ **وأرنا مناسكنا وتب علينا** ﴾ (البقرة ١٢٨) فلا ريـــب أن الرؤية هنا ليست نتيجة فكر مجرد ولكنها نتيجة الاطلاع على الوحي المنزل وقبول براهين الشريعة التي تفصل المناسك. والدعاء في هذه الآية الكريمة هو لإبراهيـــم وإسماعيل عليهما السلام ومن المحال أن يكون دعاء بأن يعرف الفكـــر المجـرد المناسك من غير اطلاع على الوحي المنزل.

٢- الرأي بمعنى الحكم الفقهي حين لا يقطع المجتهد بالصواب :

وهذا كثير في كلام السلف ولكن يغفل عنه من يسرف في ذم الرأي!! يوضـــح الأمر أن الرأي هنا هو نظر الفكر في الأدلة الشرعية لاستخراج الأحكـــام منـــها،

وفيها الأدلة المتشابهة التي يجتهد الفقهاء لمعرفة الطريق إلى إحكام معانيها ورفع تأثير التشابه في عباراتها، ولكن المجتهد في كثير من الأحيان لا يقطع بالصواب في ذلك فقد يحتج بظاهر عبارة وهي مصروفة عن ظاهرها أو يصرف ظاهر نص بدليل ضعيف في حقيقة الأمر. وقد يغفل المجتهد عن قضايا من دقائق الأصول والبلاغة والنحو وقد يخطأ في تصحيح حديث ضعيف أو تضعيف حديث صحيح. وهذا كله كثير في فتاوى السلف واجتهادهم، ولولا كثرته لما كثر الاختلاف في أقاويلهم في الفقه وذلك أن الحق واحد في موضع الخلاف وسائر الأقاويل خطأ، وقد توسعنا في بيان ذلك في كتابنا (المنهج الفريد).

المهم هنا أن المجتهد إذا استند إلى العلم الظاهر فلم يقطع بالصواب فانه لا يصح أن يصف اجتهاده بأنه حكم الله تعالى أو حكم الإسلام ولكن يقول : أرى هذا واحكم بهذا وهذا اجتهادي وشبهها من العبارات وذلك لأجل أن لا يقول على الله تعالى ما ليس بحق ولأجل أن لا تحسب أخطاء المجتهدين على الإسلام. وقد نقل الإمام ابن القيم أن الإمام مالك ابن أنس قال : لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحدا أقتدي به يقول في شيء : هذا حلال وهذا حرام وما كانوا يجترئون على ذلك وإنما كانوا يقولون : نكره كذا ونرى هذا حسنا فينبغي هذا ولا نرى هذا. اهـ[1]

يوضح الأمر حديث بريدة الاسلمي ﷺ قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيرا ثم قال ((وان حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا)) رواه عبد الرزاق[2] والترمذي[3] وابن ماجه[4] في سياق حديث طويل

---

(١) " أعلام الموقعين " ١ /٣٩.

(٢) " المصنف " ٥/٢١٨.

(٣) " تحفة الأحوذي " ٥/٢٤٢-٢٤٥.

(٤) " شرح سنن ابن ماجه " ٢/١٩٩.

وإسناده صحيح عند كل منهم، وقد روى الحديث الإمام مسلم[1] أيضا وإنما عدلنا عن رواية مسلم لأن عبد الرحمن ابن مهدي في إسنادها قال في آخر روايته ((هذا أو نحوه)) فلعله شك في الألفاظ ولكنه روى الحديث مطمئنا إلى المعنى. المهم هنا أن النبي ﷺ لم يأمر قط بالحكم بغير ما أنزل الله تعالى ولكن بعد بذل الجهد لمعرفة حكم الله تعالى أمر النبي ﷺ أن ينسب الحكم في كثير من الأحيان إلى المجتهد نفسه وليس إلى الإسلام وذلك حين لا يتيقن المجتهد أو الأمير أنه قد أصاب حكم الإسلام أو أصاب في تمييز محل الحكم. وإذا جاز للأمير أو المجتهد أن يقول في ذلك : هذا حكمي، جاز له أيضا أن يقول : هذا رأيي وهذا اجتهادي وشبه ذلك. وسبق أن بينا في كتاب (المنهج الفريد) متى ينسب المجتهد الحكم إلى نفسه ومتى ينسبه إلى الإسلام.

ومن لا يعرف ذلك فانه قد يسارع باتهام الفقهاء لأنه يتوهم أن قول الفقيه بالرأي معناه أن يتبع الرأي المجرد من غير دليل من الكتاب والسنة في القضية التي يفتي بها. وبهذا الوهم نسب إلى جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم إتباع الرأي المجرد في الفقه، وبهذا الوهم أيضا ذكرت طائفة من المتأخرين كلاما يشعر أن القياس عندهم هو دليل ثالث سوى القرآن والسنة وليس هو مجرد فهم المجتهد لنوع خاص من أدلة الكتاب والسنة. والصحيح إن الرأي عند السلف في القضايا الشرعية ليس تقديرا فكريا مجردا، بل من المحال أن يقع فقهاء السلف في مثل هذا الباطل، وإنما الرأي هنا هو نظر الفكر في الأدلة الشرعية لأجل فهمها والعمل بها وقد يوصف الحكم الفقهي بأنه رأي لأن المجتهد أخذ بالعلم الظاهر ولم يقطع بالإصابة.

ومن أهل العلم من جعل اجتهاد الرأي مقابلا للعمل بالكتاب والسنة، ولعله يراد بالكتاب والسنة هنا النصوص المحكمة التي لا تشابه فيها بحيث أن استخراج الأحكام منها لا يحتاج إلى إجهاد الفكر والرأي، ويقابل ذلك والله تعالى أعلم اجتهاد

---

(١) " صحيح مسلم " ٣/ ١٣٥٦-١٣٥٧.

الرأي وهو إجهاد الفكر في الأدلة المتشابهة والقضايا المشكلة. وقد وردت آثار في هذه المقابلة، فعن الشعبي قال : لما بعث عمر شريحا على قضاء الكوفة قال له : وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد رأيك. وعن ابن مسعود نحوه. وعن ابن عباس إذا سئل عن شيء فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر ولا عن عمر اجتهد رأيه. روى هذه الآثار ابن عبد البر[1].

وبعد معرفة هذا المعنى للرأي والمعنى الذي سبقه فليس بغريب أن نجد آثارا كثيرة عن السلف في العمل بالرأي أو تسويغه أو مدحه.

فعن مسروق قال : سألت أبي بن كعب عن شيء فقال : أكان هذا؟ قلت : لا، قال : فإذا كان اجتهدنا لك رأينا. وعن الزهري قال : نعم وزير العلم الرأي الحسن. وعن عبيده قال قال علي : اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد ثم رأيت بعد أن أرقهن فقلت له : إن رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة. روى هذه الآثار ابن عبد البر رحمه الله وقال: وروينا عن ابن عباس انه أرسل إلى زيد بن ثابت : أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد : إنما أقول برأيي وتقول برأيك. وعن ابن مسعود انه قال في غير ما مسألة : أقول فيها برأيي. اهـ[2]. وذكر عن عمر ﷺ انه لما كتب الكاتب بين يديه حكما حكم به فقال : هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال : لا تقل هكذا ولكن قل : هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. نقله ابن القيم[3]. وعن عمر أيضا قال : إني كنت قضيت في الجد قضاء فان شئتم أن تأخذوا به فافعلوا فقال عثمان : إن نتبع رأيك فان رأيك رشد وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان. رواه عبد الرزاق[4] وروى آثارا أخرى في استعمال الرأي في نحو هذه القضايا.

---

(١) " جامع بيان العلم " ٧١/٢-٧٢.

(٢) " جامع بيان العلم " ٧١/٢-٧٤.

(٣) " أعلام الموقعين " ٣٩/١.

(٤) " المصنف " ٢٦٣/١٠-٢٦٤.

وربما يقطع الفقيه بالحكم الشرعي غير أن محل الحكم قد يعتمد على بينات ظاهرة غير قطعيه، وذلك كالقاضي الذي يقضي على رجل بحكم وهو يقطع بصحة الحكم الشرعي غير إن البينة التي أقيمت على الرجل إنما هي شهادة أو قرائن وقد يظهر فيما بعد ما يقدح فيها. وهنا أيضا قد يطلق لفظ (الرأي) على القضاء بالبينة الظاهرة وإن كان أصل الحكم الشرعي معلوما عند القاضي على وجه القطع واليقين. وقد جاء ذلك في رواية لحديث مشهور فعن أم سلمة ﵂ قالت قال رسول الله ﷺ ((إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار)) رواه البخاري[(١)] ومسلم[(٢)] وأبو داود[(٣)]. وفي رواية عن أم سلمة عن النبي ﷺ قال ((إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه)) رواه أبو داود[(٤)] وذكر الحافظ ابن حجر هذه الرواية في (الفتح)[(٥)] وسكت عنها علما أن في إسنادها أسامة وهو أسامة بن زيد الليثي وفيه اختلاف فقد وثقه ابن معين والعجلي وضعفه يحيى بن سعيد واحمد والنسائي وله ترجمة عند النسائي[(٦)] وابن حجر[(٧)] وعلى أي حال فإن في رواية أبي داود هذه تسمية الحكم القضائي بالرأي إذا كانت البينة القضائية غير قطعية وإن كان النبي ﷺ يقطع بأصل الحكم الشرعي. يوضح ذلك أن كون البينة صادقة في حقيقة الأمر أم لا ليس وحيا منزلا ولكن يجب اتباع البينة بعد النظر فيها وتقدير عدالتها في الظاهر. وكذلك الأمر في تفسير العبارات المتشابهة في القرآن والسنة فإن حمل العبارة على وجه دون آخر قد يكون علما

---

(١) "فتح الباري" ١٤٧/١٣.

(٢) "صحيح مسلم" ١٣٣٧/٣-١٣٣٨.

(٣) " سنن أبي داود " ٣٠٠/٣.

(٤) " سنن أبي داود " ٣٠٠/٣.

(٥) " فتح الباري " ١٤٧/١٣.

(٦) " كتاب الضعفاء والمتروكين " ٥٤ .

(٧) " تهذيب التهذيب " ١٨٣/١ -١٨٤ .

ظاهرا عند المجتهد وليس بالأمر اليقيني عنده. وهذا هو حقيقة الرأي في هذا الموضع.

ولذلك فإنه إذا وصف بعض الأئمة بأنهم أصحاب رأي فإن الوصف قد يكون مدحا لهم بصرف النظر عن مراد الواصف.، لأن أولئك الأئمة أصحاب عقول حية تنظر في الأدلة المتشابهة والقضايا المشكلة بفكر رحب يجول بين أنواع من الوجوه في التأويل والحكم، أو لأنهم بقوة رأيهم يبصرون في أدلة الشرع والقضايا المشكلة ما لا يبصره غيرهم، وذلك أن ضعيف الرأي إذا نظر في دليل متشابه أو قضية مشكلة فإنه يرى وجها واحدا قد يكون ضعيفا وأما الوجوه الأخرى فلا تخطر في باله، وأضر من ذلك أن يجتمع ضعف الرأي مع قلة الصبر فمن اجتمع فيه ذلك فإنه أسرع من غيره في المجازفة واتهام الآخرين والقدح فيهم لأنهم يتبعون في اعتقاده ما لا يجد له وجها في أدلة الشرع، ومع ذلك فإن ضعيف الرأي قد لا يشعر بمصيبته ومصيبة الناس فيه!

يضاف إلى ذلك أن الإمام قد ينسب إلى الرأي لورعه حيث يكون كثير الاتهام لنفسه فلا ينسب اجتهاده إلى الإسلام خشية أن يكون قد أخطأ فيه ولكنه يقول إنه رأيه واجتهاده ونحو ذلك، وهذا بخلاف ضعيف الرأي فإنه قد يستسهل أن يقول : الشرع كذا والسنة كذا وحكم الله تعالى كذا، وهو لا يشعر أنه أخطأ في كثير مما قاله!!

٣- الرأي بمعنى النظر فيما مجاله الرأي من الوسائل والكيفيات :

وذلك أن الحكم الشرعي أمر وكيفية اقامته أمر آخر، وهذه الكيفية تعتمد على الرأي الحسن الذي يخدم الشريعة ولا يخالفها. فإذا قال تعالى ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة** ﴾ (الأنفال ٦٠) فان تقدير ما يدخل في عموم (ما) في كل زمان ومكان موكول إلى الرأي والاجتهاد فيه. وأمثلة هذا النوع كثيرة جدا لأنه يجب على الدوام إعمال الفكر في كيفية إقامة الأحكام الشرعية وتسخير الدنيا للدين.

٤- الرأي بمعنى الاعتماد على الفكر المجرد في إثبات أحكام الدين :

الرأي هنا هو تفكير مجرد من الأدلة الشرعية ومن الأساليب العلمية في الاستدلال ولكن المفكر يحمل الشريعة قسرا على ما يراه هو. ولا يستطيع هذا المفكر أن يقيم دليلا شرعيا مستقيما على صحة رأيه ولكنه يتكل على أوهام أو ظنون محضة لا قيمة لها في تفسير الكتاب والسنة. وقد يتكل هذا المفكر على عبارات مزخرفة كجوهر الدين وروح الشريعة والمصلحة وشبه ذلك. فإذا كانت هذه العبارات مزاعم بلا دليل فلا قيمة لها وذلك لان ما يسمى بروح الشريعة وجوهر الدين في قضية معينة يجب أن يكون موجودا في دليل شرعي يتناول تلك القضية أو يكون موجودا في دليل شرعي ثبت شرعا تأثيره في تلك القضية. ومن المحال أن يكون جوهر الدين على حد قولهم أمرا يفتعله فكر المفكر ولا يمكن إقامة الدليل عليه، وإلا فان الله تعالى قال ﴿ **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم وإن الظالمين لهم عذاب أليم** ﴾(الشورى ٢١).

وواضح أن الرأي بهذا المعنى باطل لا يحل الأخذ به ولا اتباعه ولذلك جاءت آثار كثيرة عن السلف في ذم الرأي وفيه أيضا رواية لحديث مشهور.

فعن عبد الله بن عمرو قال سمعت النبي ﷺ يقول ((إن الله لا ينزع العلم بعد أن اعطاهموه انتزاعا ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون)) رواه البخاري[1] من طريق سعيد بن تليد وهو سعيد بن عيسى بن تليد، وفي رواية أخرى لهذا الحديث قال النبي ﷺ ((ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا

---

(١) " فتح الباري " ١٣/٢٤١-٢٤٣.

فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » رواه البخاري[١] ومسلم[٢] وهـذه روايـة الأكثر كما ذكر الحافظ ابن حجر[٣].

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال : إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعـداء السـنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وعن ابن مسعود قال : ليس عام إلا الذي بعده شر منه ولا أقول عام أمطر من عام ولا عام أخصب مـن عام ولا أمير خير من أمير ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسـون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام ويثلم. وعن عروة بن الزبير قال : لم يزل أمر بنـي إسرائيل مستقيما حتى أدرك فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم فاخذوا فيـهم بـالرأي فأضلوا بني إسرائيل. وعن الشافعي قال : مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منـه مثل المجنون الذي عولج حتى برئ. وعن الإمام احمد قال : لا يكاد نرى أحدا نظر في هذا الرأي إلا وفي قلبه دغل. روى هذه الآثار ابن عبد البر[٤]. وعـن الإمـام احمد أنه أنشد:

دين النبي محمد أخبار ... نعم المطية للفتى آثار

لا ترغبن عن الحديث وآله ... فالرأي ليل والحديث نهار

فهذه الآثار في ذم الرأي ليست عامة في الرأي لأن جملة عظيمة من الآيـات والأحاديث تحتاج إلى إجهاد الرأي في تفسيرها وهو رأي محمود لا ينكـره مـن يعرف معنى الرأي في اللغة وعرف الشريعة وإنما يحمل ذم الرأي علـى الـرأي المجرد كما ذكرناه قبل قليل.

غير إن النوعين الثاني والثالث من الرأي فيهما مواضع دقيقة كثيرة لا يفهمـها من كان ضعيف النظر من ثقات المحدثين وغيرهم فيظن أنها من الـرأي المجـرد

---

(١) " فتح الباري " ١/١٥٧-١٥٨.

(٢) " صحيح مسلم " ٤/٢٠٥٨.

(٣) " فتح الباري " ١٣/٢٤١-٢٤٣.

(٤) " جامع بيان العلم " ٢/١٦٤-١٧٠.

المذموم ولذلك تكلم بعض السلف في أبي حنيفة رحمه الله تعالى بحجة أنه صاحب رأي!! والصواب أن أبا حنيفة أبصر في الدليل الشرعي حسب اجتهاده ما لم يبصره غيره وكان رأي أبي حنيفة في بعض ما أنكروه عليه أقرب إلى الكتاب والسنة من رأي المنكرين عليه. ولا نريد أن نخوض في آثار النزاع بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأي ولكن نكتفي بهذا القدر ليعرف القارئ أنواع الرأي فلا يغتر بظاهر الآثار العامة في ذم الرأي أو مدحه.

٥- الرأي بمعنى القياس والاستحسان :

وهذا كثير في عرف المتأخرين من أهل القياس ولذلك اشتهر عنهم إثبات القياس والاحتجاج له بحديث القضاء باجتهاد الرأي وهو حديث يروى عن معاذ عن النبي ﷺ وسيأتي الكلام مفصلا عنه وعن إسناده إن شاء الله تعالى. غير أن الرأي بهذا المعنى يرجع إلى بعض الأنواع التي ذكرناها قبل قليل وذلك بحسب نوع القياس وقوة دليله ومقدار ركون المجتهد إلى صحته، وتقع جملة منه في النوع الثاني من الرأي.

المطلب الرابع: العلة والتعليل

(العلة) في العربية الأمر يتخذ سببا إلى أمر آخر أو واسطة إليه أو حجة له. وربما يغلب في الاستعمال أن تكون الثقة بصحة السبب أو الحجة ضعيفة غير متينة أو تشهد أمارة أنه سبب مفتعل، كما يقال فيمن دعي إلى أمر فاعتذر أنه تعلل بكثرة شغله أو اعتل به. وقريب من ذلك استعمال لفظ العلة في مواضع الضعف كالمرض.

قال ابن سيده رحمه الله تعالى : تعلل بالأمر وأعتل تشاغل وعلله بطعام وحديث ونحوهما : شغله بهما. وعللت المرأة صبيها بشيء من المرق ونحوه ليجزأ

به عن اللبن. والتعلة والعلالة ما يتعلل به. وتعللت بالمرأة : لهوت بـــها. والعلــة المرض، عل يعل واعتل وأعله الله ورجل عليل. وحروف العلة والاعتلال : الألف والياء والواو سميت بذلك للينها وموتها. والعلة ايضا الحدث يشغل صاحبـــه عـــن وجهه، وفي المثل : لا تعدم خرقاء علة، يقال هذا لكل معتذر وهو يقدر، وقد اعتـل الرجل. وهذا علة لهذا أي سبب. اهـ[1]

ولابن فارس كلام قيم في تعريف العلة لغة، يرجع إليه في معجمه[2] رحمــه الله تعالى.

وفي حديث عائشة رضي الله عنها في الحج قالت : يا رسول الله أيرجع النـــاس بـــاجرين وارجع بأجر؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بها إلى التنعيم[3] قالـــت : فاردفنـــي خلفه على جمل له، قالت : فجعلت ارفع خماري أحســـره عـــن عنقـــي فيضرب رجلي بعلة الراحلة، قلت له : وهل ترى من أحد؟ رواه مسلم[4]. والمعنـى أنه يضرب رجل أخته عائشة عامدا لها ولكن في صورة من يضرب الراحلة حيـن تكشف خمارها غيرة عليها. فالعلة هنا ليست هي الحكمة ولا الباعث على الحكـم ولا العلامة عليه ولكنها الراحلة اتخذها عبد الرحمن واسطة مفتعلة إلـــى ضـــرب أخته. فلو كانت لغة عائشة كاصطلاح الأصوليين في أن العلة هي مناط الحكـــم أو الباعث عليه أو الوصف المعرف له، لو كان الأمر كذلـــك لقـــالت عائشـــة رضي الله عنها : فيضرب رجلي بعلة رفع الخمار أو بعلة ظنه وجود أجانب أو نحو ذلك مما يتضمن المعنى الذي يقتضي الحكم الفقهي.

هذا هو معنى العلة في اللغة وأراه بعيدا عن الإيجاب والتحقيق فهو بعيد مـــن جهة اللغة عن المعاني التي تثبت بها الأحكام.

---

(١) " المحكم والمحيط الأعظم " ١/٤٤-٤٦.

(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٤/١٢-١٤.

(٣) التنعيم: موضع قريب من مكة.

(٤) " صحيح مسلم " ٢/٨٨٠.

وأما في اصطلاح الأصوليين فانهم استعاروا لفظ العلة وأوقعوه على المعنى الذي يثبت به الحكم الشرعي سواء كان الحكم فرضا أو ندبا أو تحريما أو كراهة أو إباحة. وذلك كقول بعضهم : إن علة قطع اليد هي السرقة بشروطها المعروفة فإذا وجدت هذه السرقة ثبت حكم القطع، وقول الآخر : إن علة الرجم هي الزنا مع الإحصان أو الزنا بشرط الإحصان. ويقول آخر : إن علة الحج عن الوالد الميت أو العاجز هي أنه دين لله تعالى تصح فيه النيابة فكل دين تصح فيه النيابة يمكن أن يقضيه الأولاد. ويقول آخر : إن الوضوء من البول والغائط الخارجين من السبيلين علته أن نجاسة خرجت من الجسد، يريد هذا المعلل أنها علة عامة يثبت بها الحكم حيثما وجدت فكل نجاسة تخرج من الجسد فإنها توجب الوضوء عنده بصرف النظر عن موضع الخروج بل وبصرف النظر عن نوع النجاسة حسب مذهبه فسواء كان الخارج قيئا أو دما أو قيحا فانه يوجب الوضوء عنده كالبول.

قال الإمام الغزالي : وفي لسان الفقهاء قد يعبر به (أي العلة) عن العارض الموجب لحدوث الحكم وقد يعبر به عن البواعث والصوارف وهي المصالح وقد يعبر به عن العلامات المظهرة للحكم. اهـ[1]. وقال ابن قدامة : ونعني بالعلة مناط الحكم وسميت علة لأنها غيرت حال المحل أخذا من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حاله. اهـ[2]. ومناط الحكم هو المعنى الذي نيط به الحكم أي علق والصق به.

المطلب الخامس: القياس

قياس الشيء على الشيء هو في اللغة تقدير الشيء بمقارنته بشيء أخر. قال الزمخشري رحمه الله تعالى : قاسه به وعليه واليه قيسا وقياسا واقتاسه. ورجل

(١) " شفاء الغليل " ٥٥٠ .

(٢) " روضة الناظر " ١٤٦ .

قياس. وهو مقيس عليه. وقاسه بالمقياس والمقاييس الصحيحة. وقايست بين الشيئين. وقبح الله قوما يسودونك ويقايسون برأيك. وهذه مسألة لا تنقاس وقاس الطبيب الشجة بالمقياس : بالمحراف : قدر غورها به. وبينهما قيس رمح وقيس إصبع. وجارية تميس ميسا وتخطو قيسا : تأتي بخطاها مستوية. وفلان يأتي بما يأتي قيسا. وقايسه إلى كذا : سابقه .اهـ[1] مع اختصار.

وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فالقياس يقع بأقل تقدير على ثلاثة من المعاني المتباينة:

١-القياس في عرف عامة الأصوليين المتأخرين :

هو تعدية حكم قضية فيها نص تسمى بالأصل إلى قضية أخرى تسمى اصطلاحا بالفرع وبشرط أن لا يكون دليل حكم الأصل دالا بنفسه على إثبات حكم الفرع ولكن القائس يرى باجتهاده أن الفرع يشترك مع الأصل في العلة أو في مماثلة مؤثرة يعتمد عليها ثبوت الحكم الشرعي. وبهذا الاشتراك يثبت حكم ويسقط آخر عن الفرع وذلك بحسب حكم الأصل الذي ألحق به الفرع.

مثال ذلك الخمر التي صنعت أصلا لأجل الخمر، هل يجوز تعمد تخليلها؟ الجواب هو المنع فقد ثبت عن أنس ﷺ أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا؟ فقال (لا) رواه مسلم[2] وتوجد أحاديث أخرى في هذا المعنى ذكرها الشوكاني[3] وغيره. ولعل بعض فقهاء السلف لم يطلعوا على هذه الأحاديث فإن مذهب الحنفية هو جواز تعمد مباشرة الخمر لتخليلها وليس في ذلك كراهة عندهم، ومذهبهم مصرح به في (الهداية) وفي شروحها[4]. ويحتج بعض الحنفية بالعمومات في إباحة الخل. فإن قيل للحنفي : إن إباحة الخل أمر والتوصل إليها بمباشرة الخمر وهي رجس أمر آخر، قال : قد ثبت بالنص جواز الانتفاع بجلد الميتة ودباغته فعن

---

(١) " أساس البلاغة " ٥٣٠-٥٣١.

(٢) " صحيح مسلم " ١٥٧٣/٣.

(٣) " نيل الأوطار " ١٩٤/٨-١٩٥.

(٤) " نتائج الأفكار " ١٠٦/١٠-١٠٧ (وهو تكملة " فتح القدير " لابن الهمام) .

ابن عباس قال : تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بــها رســول الله ﷺ فقال ((هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به)) فقالوا : إنها ميتة، فقال ((إنما حـرم أكلها)) رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[1]. والعلة عندهــم أن إعـدام الفساد أمر مطلوب ومتى اعدم الفساد زال حكمه، فكما جاز دباغ جلد الميتة لـــهذه العلة جاز بها تخليل الخمر!! وقد صرح صاحب شرح الهداية بأن تخليــل الخمــر يعتبر بأمور منها دباغ الجلد. فالأصل في هذا المثال هو تطهير جلد الميتة بالدبــاغ ثم جعلوا تخليل الخمر فرعا ملحقا به بدعوى الاشتراك في العلة. وأمـــا الشــافعي والجمهور فإن هذا القياس ليس بشيء عندهم فلا يحل به تخليل الخمر ولعل أصـح أقوالهم أنه لو خللها فقد عصى الله تعالى وطهر الشراب وهذه رواية عــن الإمـام مالك. وللجمهور حجج في غاية القوة منها حديث أنــس المتقدم ومنها قوله تعــالى ﴿ فاجتنبوه ﴾ (المائدة ٩٠) والأمر بالاجتناب يتضمن منع المباشرة والتصرف إلا بالاضطرار، ولا شك أن إراقة الخمر هو تحقيق للاجتناب بأدنى تصــرف، وأمــا التخليل فيتضمن مباشرة الشراب وهو خمر ثم حفظه لمدة من الزمـــن ومعاملتـه خلالها بشروط معينة ولذلك فإن التخليل هو مباشرة ومزاولة فهو ضــد الاجتنــاب المأمور به لأن الاجتناب هو ابتعاد وإقصاء، وإذا أطلق الأمر بالاجتناب ولم يقيــد بوقت أو صفة فإنه يشبه النهي عن المزاولة أي أنه يفيد ثبات الإقصاء ودوامــه، ألا ترى إن الذي يفعل الشيء بين الحين والآخر لا يقال بالإطلاق إنه مجتنب له وكذلك الرجل الذي يعدل بين زوجتيه، لهذه يوم ولتلك يوم، فإنه ليس مجتنبا لأي منــهما اللهم إلا أن يقيد اجتنابه بوقت أو صفة. وعلى أي حال فإن حديث منـــع التخليــل صحيح صريح.

وواضح من المثال السابق إن القائس يأتي إلى قضية ليس فيها نــص حسـب اعتقاده أو ربما يرى بسبب فكره القياس أن النص لا يتناول القضية في حقيقة الأمر فهي غير داخلة في عموم لفظ ولا إطلاقه ولا صريح عبارة ولا ظاهر صيغــة ولا

---

(١) " نيل الأوطار " ٨/١٩٤-١٩٥.

مقتضى سنة فعلية، وتسمى هذه القضية بالفرع لأن القائس يحملها على حكم قضية أخرى فيها نص تسمى عنده بالأصل بدعوى اشتراك الأصل والفرع في العلة أو صفة مؤثرة يعتمد عليها الحكم، غير أن تعليق الحكم على العلة في الأصل ليس بصيغة عامة حسب إدعاء القائس ولذلك لا تدل الصيغة نفسها أو العبارة على إثبات الحكم في الفرع.

وعلى هذا المعنى تدور عبارات الأصوليين في تعريف القياس وفي شرح أحكامه كما عند الغزالي والآمدي وعلاء الدين البخاري وغيرهم.

يدل على ذلك اتفاق عامة القائسين على أن الحكم يضاف في الأصل إلى النص أو العلة وأما في الفرع فإن الحكم يضاف إلى العلة وليس إلى النص، وهذا واضح من كلام علاء الدين البخاري[1]. وقال الإمام الغزالي : الشرط الخامس أن يكون دليل ثبوت العلة مختصا بالأصل فلو كان الدليل يعم الأصل والفرع كان القياس عبثا. اهـ[2]. وقال الآمدي : الشرط السابع أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالا على إثبات حكم الفرع. اهـ[3]. وقال ابن الحاجب : ومنها (أي من شروط حكم الأصل) أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع اهـ[4]. ويؤيد عدم شمول دليل الأصل لحكم الفرع في عرف القائسين انهم احتجوا في إثبات القياس بحديث القضاء بالرأي فيما ليس فيه قرآن ولا سنة كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولكن لا مانع أن يكون في الفرع نص آخر موافق لنص الأصل ولم يعرفه القائس ولذلك لجأ إلى القياس.

هذه هي القاعدة في كل حكم قياسي عند المتأخرين لأن القول بأن دليل ثبوت العلة في الأصل هو بنفسه يتناول الفرع على نحو من تناول صيغة العموم لأفرادها، هذا القول لا نعلمه عن أحد من أهل القياس المتأخرين إلا طائفة قالته في

---

(١) " كشف الأسرار " ٣/ ٣٤٤ .

(٢) " شفاء الغليل " ٦٣٩.

(٣) " الإحكام " ١٨٣/٣.

(٤) " منتهى الوصول والأمل " ١٦٩ .

العلة المنصوصة دون المستنبطة وهو عند هذه الطائفة عمل بالعموم وليس بالقياس، قال ابن تيمية : وقد سمى ابن عقيل العلة المنصوصة كقوله (إنها من الطوافين والطوافات) استدلالا وجعله عندنا وعند جماعة من الفقهاء ليس بقياس وعند آخرين هو قياس، وقال ابن حمدان : هذا الطواف يشمل كل طائف فغنينا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يعلق الحكم على قياس مستنبط.اهـ[1].

وواضح مما سبق أن القياس عندهم له أربعة أركان : الأصل وحكمه والعلة والفرع. وقد تسمى العلة بالوصف الجامع وقد تسمى أيضا أو يقوم مقامها الشبه المؤثر.

٢- القياس بمعنى الاجتهاد في القضايا المشتبهة أو الأدلة المتشابهة :

فالقياس بهذا المعنى هو الاجتهاد إما في قضية فيها نص صريح غير أن موقع القضية أو المحكوم عليه فيه بعض إشكال واشتباه، وإما لمعرفة الحكم الشرعي المستنبط من أدلة شرعية متشابهة يتفاوت العلماء في القدرة على فهمها وإظهار ما فيها من المعاني المكنونة. وإنما يسميه المجتهد قياسا أو رأيا أو اجتهادا لما فيه من اشتباه أو لأنه لم يقطع بالصواب.

هذا هو القياس في عرف الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وليس ببعيد عندي أنه قريب من هذا المعنى في عرف أبي حنيفة ومالك وكثير من القائسين القدماء. بل هذا هو الراجح لأن كثيرا من العلماء كأبي حنيفة وأصحابه قد سبقوا الشافعي بالعمل بالقياس واشتهرت مقاييسهم وعن بعضهم أخذ الشافعي، فمن البعيد أن يشذ الشافعي باصطلاح جديد في القياس ويطلق القول فيه من غير أن يحكي ما عليه أمر القياس عند عامة القائسين في عصره ومن شيوخه أو ينكر عليهم أو يبين وجه اختلافه معهم.

---

(١) " المسودة " ٣٩٢ .

ففي رواية الربيع عن الإمام الشافعي انه سئل : ما القياس اهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت (القائل الشافعي) : هما اسمان لمعنى واحد والاجتهاد القياس. اهـ[١] باختصار. ثم ذكر الشافعي أمثلة من القياس وغاية ما في هذه الأمثلة إنها تحتاج إلى اجتهاد إما في نفس القضية أي موقع الحكم ومحله وإما في أدلة الحكم.

فمن الاجتهاد في موقع الحكم أن الشافعي في (الرسالة)[٢] مثل الاجتهاد القياس بالاجتهاد في استقبال الكعبة أينما كنا وربما نخطأ في استقبالها إذا لم نكن في المسجد الحرام، والاجتهاد كذلك في معرفة عدالة الرجل ومعرفة إسلامه بالأعمال الظاهرة وقد يكون الباطن على خلاف ما توصلنا إليه. ولا ريب أن هذه الأمثلة غير جارية على مسالك القياس المتعارف عليه عند الأصوليين المتأخرين.

وأما الاجتهاد في الأدلة المتشابهة لاستخراج المعاني المكنونة ولمعرفة الدليل الملائم لكل موقع ثم تسميته بالقياس فمثاله عند الشافعي حديث (الخراج بالضمان) مع حديث التصرية.

فعن عائشة ﵂ أن رجلا ابتاع غلاما فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم ثم وجد به عيبا فخاصمه إلى النبي ﷺ فرده عليه فقال الرجل : يا رسول الله قد استغل غلامي، فقال رسول الله ﷺ (الخراج بالضمان) رواه أبو داود وقال هذا إسناد ليس بذاك. اهـ[٣] ورواه الحاكم[٤] وصححه ووافقه الذهبي وضعفه ابن حزم[٥]. والحديث بهذا السياق مداره على مسلم ابن خالد الزنجي[٦] وفيه خلاف.

---

(١) " الرسالة " ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) " الرسالة " ٢٠٧ -٢٠٨.

(٣) " سنن أبي داود " ٣/ ٢٨٣.

(٤) " المستدرك " ٢/ ١٨.

(٥) " المحلى " ٨ / ١٣٦.

(٦) مسلم بن خالد الزنجي : فقيه وثقه ابن معين وابن حبان والدارقطني، وضعفه البخاري وأبو حاتم وابن المديني وأبو داود، وله ترجمة في " ميزان الاعتدال " ٤ / ١٠٢ وفي " تهذيب التهذيب " ١٠ /١١٥ -١١٧.

وعلى أي حال فان عبارة (الخراج بالضمان) أو (الغلة بالضمان) معناها في التفسير المشهور عن العلماء أنه إذا اشترى الرجل عبدا فاستغله ثم وجد به عيبا قديما فرده بالعيب فإن المشتري يستحق الخراج وهي المنفعة الحاصلة من العبد بعد الشراء وقبل الرد ولكن بشرط ضمان المبيع واعادته، فتقدير العبارة : الخراج مأخوذ بضمان الأصل. وفي العبارة وجه مغاير في التأويل وليس بالمشهور وهو أن جواز الرد بعد الاستغلال مشروط بضمان الخراج مع الأصل ويكون تقدير العبارة : الخراج مستغل بضمانه. وهذا التأويل أقرب إلى ظاهر العبارة لأن المبتدأ هو الخراج والخبر هو ثبوت ضمان الخراج، وإذا صلح الخبر أن يكون خبرا عن المبتدأ نفسه وليس عن أجنبي له علاقة بالمبتدأ فإن ذلك هو الأصل الذي يحمل عليه الكلام.

المهم هنا انه على تقدير سلامة إسناد الحديث وصحة التأويل المشهور فإن للشافعي قياسا عليه هو من باب الاجتهاد في المتشابهات وليس من باب قياس المتأخرين. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى : فقلنا بالقياس على حديث (الخراج بالضمان) فقلنا : كل ما خرج من ثمر حائط اشتريته أو ولد ماشية أو جارية اشتريتها فهو مثل الخراج لأنه حدث في ملك مشتريه لا في ملك بائعه. اهـ[1].

واستدلال الشافعي إنما هو من باب العموم وإن الحكم لعموم اللفظ وليس لخصوص السبب وذلك أن لفظ الخراج يعم خراج العبد وخراج الأرض وغير ذلك. والأمر واضح، غير إن العمل بهذا الحديث ثم الأخذ بعمومه يحتاج إلى إجهاد الفكر في أكثر من موضع :

الموضع الأول : إسناد الحديث فإن مداره على ثلاثة رجال، أحدهم مخلد بن خفاف وتوثيقه ليس بالمتين فيما يظهر لنا بل إذا قيل أنه مجهول الحال فليس ذلك ببعيد، والآخر مسلم بن خالد الزنجي وفيه خلاف ذكرناه قبل قليل، والآخر عمر بن

---

(١) " الرسالة " ٢٤٣.

علي المقدمي وهو سيئ التدليس كما إنه لم يصرح بالسماع في روايته التي أخرجها البيهقي ونقلها الألباني[1].

الموضع الثاني : تأويل الحديث وهل يضاف الضمان إلى الأصل كما هو مشهور أم إن الأصل مفروغ من ضمانه في حالة الرد وإنما المراد ضمان الخراج؟ يساعد على هذا النظر إن الخراج تابع للأصل أو جزء منه فحيثما وقع الأصل فإن قاعدة حرمة مال المسلم تشعر بوجوب إلحاق الخراج به.

الموضع الثالث : إن ضمان الخراج مع الأصل قد يبدو موافقا للحديث الصحيح في التصرية، فإن تعذر تعيين الخراج فإنه يصار إلى تقدير بديل يرد مع الأصل. فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال ((لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر)) رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[2]، وعند مسلم رواية فيها تحديد مدة الخيار بالنسبة للمصراة بثلاثة أيام. والتصرية ترك حلب الشاة أو الناقة حتى يجتمع لبنها ويكثر فيظن المشتري إن ذلك عادتها. وفي شراء المصراة قد يكون المشتري قد أنفق على الدابة في مدة الخيار وأيضا فان اللبن الحادث بعد العقد قد اختلط باللبن الموجود وقت العقد بحيث يتعذر تحديد مقدار هذا من ذاك ولذلك فان التمر البديل من اللبن ومقداره قد يكون خاصا في رد المصراة، وأما الأصل العام عند الرد بالعيب فهو ضمان الأصل مع خراجه فان تعذر تعيين الخراج فانه يصار إلى تقدير بديل مناسب يرد مع الأصل كما أن مدة الخيار في المصراة لا عموم لها ولكن تقدر مدة مناسبة لكل نوع. وأما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فالعموم عنده لحديث (الخراج بالضمان) حسب التأويل المشهور وليس لحديث

---

(١) " إرواء الغليل " ٥/١٥٨-١٦٠.

(٢) " نيل الأوطار " ٥/٢٤٠-٢٤٧.

المصراة مع صحته ووضوح أمره، فمناط الحكم عند الشافعي في غير قضية التصرية هو أن ما تولد من الأصل وهو في ملك المشتري فهو خراج للمشتري فلا يرد مع الأصل بعد رد الصفقة ولا يعوض ببدل.

المهم هنا أن هذه المواضع تجعل العمل بعموم حديث (الخراج بالضمان) ليس بالأمر الهين، ولأجل ذلك سماه الشافعي قياسا.

والضابط عند الشافعي بين ما هو نص وما هو قياس أو اجتهاد هو كالضابط في تحديد القبلة بين من هو في المسجد الحرام فهو يرى الكعبة بعينه ويتجه إليها ومن هو بعيد عن المسجد الحرام فهو يبحث عن العلامات والدلائل كي يستقبل المسجد الحرام من غير أن ينظر إليه.

وكذلك الأمر في معرفة الحكم الشرعي من أدلة الكتاب والسنة فمن الأدلة ما هو محكم صريح بلا اشتباه فيعرف المجتهد حكمه كما يعرف القبلة حين يرى المسجد الحرام، ومنها ما هو متشابه فيه وجوه من التأويل، فيحتاج المجتهد إلى إجهاد فكره أو طلب العلامات لترجيح وجه على آخر، فالأول نص في عرف الشافعي والثاني اجتهاد أو قياس. هذا مقتضى كلام الشافعي في أوائل (الرسالة) وأواخرها[١].

وأيضا فان كلام الحنفية عن الاستحسان وعلاقته بالقياس يدل على استعمال لفظ (القياس) عندهم بما يقارب المعنى الذي استعمله فيه الشافعي، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

غير أن دقة بعض الأمثلة الفقهية كقضية الأصناف الربوية ربما تجعل من لا يبلغ مدارك الشافعي وأمثاله يتحير في أمر القياس أهو دليل ثالث بعد القرآن والسنة أم هو إخراج للمعاني المكنونة في القرآن والسنة؟

---

(١) " الرسالة " ١٥-١٨ و٢٠٥-٢٤٤.

٣-القياس بمعنى ما يقتضيه ظاهر الدليل الشرعي :

ويراد هنا في الغالب الظاهر الذي يمكن تخصيصه أو الاستثناء منه أو تقييده أو شبه ذلك من وجوه الخروج عن الظاهر بدليل ولكنه دليل يحتاج إلى دقة نظر وإجهاد فكر. وهذا كثير في كلام الحنفية فإذا خرج المجتهد منهم عن الظاهر بمثل ذلك الدليل فإن الظاهر هو القياس عندهم ويسمى الخروج عنه بذلك الدليل استحسانا. فإذا قال الحنفي : حكم هذه القضية على خلاف القياس فمعناه أنه لولا الدليل الشرعي الخاص بهذه القضية أو لولا دليل الاستحسان لدخلت القضية في عموم دليل آخر يقتضي غير حكم الدليل الخاص.

وتوجد أمثلة كثيرة مشهورة منها(السلم) أو (السلف) وهو عقد على تسليم شيء موصوف في أجل معلوم مقابل بدل أو ثمن يؤخذ عاجلا. فعن ابن عباس قال : قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال ((من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى اجل معلوم)) رواه البخاري ومسلم وغيرهما كما في (نيل الأوطار).[١]

وقد صرح علماء الحنفية كابن الهمام[٢]وابن ملك[٣] بأن عقد السلم جائز على خلاف القياس، وذلك أنه لولا جوازه بالأدلة الخاصة به لكان منهيا عنه بأدلة عامة يتضمن ظاهرها منعه كالأحاديث في النهي أن يبيع الرجل ما ليس عنده أو ما لم يقبضه وكذلك أحاديث النهي عن بيع الغرر. فعن حكيم بن حزام قال : يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق؟ فقال ((لاتبع ما

---

(١) " نيل الأوطار " ٢٥٥/٥.

(٢) " فتح القدير " ٧ /٧١.

(٣) " شرح المنار " ٢٨٥ .

ليس عندك)) رواه أبو داود[1] وأهل السنن وصححه ابن حزم[2] والألباني[3]. وعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ ((لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم تضمن ولا بيع ما ليس عندك)) رواه أبو داود[4] وصححه ابن حزم[5]. وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال ((من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه)) قال ابن عباس : ولا أحسب كل شيء إلا مثله. رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[6]. وعن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم. رواه أبو داود[7] وإسناده قوي.

فهذه الأحاديث وغيرها يقتضي ظاهرها عند الحنفية منع السلف ولكن الظاهر معدول عنه وليس بمراد بدليل الأحاديث الخاصة الصريحة في جواز السلف. ويسمى مقتضى ظاهر أحاديث المنع بالقياس ويسمى مقتضى أحاديث الجواز بالاستحسان، والقاعدة أن الاستحسان في الموضع الخاص به مقدم على القياس. وكما ترى إن الاستحسان مع القياس هو أحد أنواع الخاص مع العام أو المقيد مع المطلق ولكنه نوع يحتاج إلى زيادة في الاجتهاد والتدقيق، فإن في السلف وما يقابله من أحكام بيع الغرر والمعدوم وغير المملوك ومجهول الصفة، فإن فيها تفاصيل متعددة تحير فيها كثير من العلماء واختلفوا في حكمها، هل يتناولها عموم النهي عن الغرر وشبهه أم هي جائزة يتضمنها عقد السلف؟ ولذلك ذكر بعض علماء الحنفية أن الاستحسان هو القياس الخفي أو هو قياس أقوى من القياس المعدول عنه، نقل

---

(١) " سنن أبي داود " ٣ / ٢٨١ .

(٢) " المحلى " ٨/٥١٩ .

(٣) " إرواء الغليل " ٥/١٣٢ .

(٤) " سنن أبي داود " ٣ /٢٨١ .

(٥) " المحلى " ٨ / ٥٢٠ .

(٦) " نيل الأوطار " ٥/١٧٨ .

(٧) " سنن أبي داود " ٣/٢٨٠ .

ذلك علاء الدين البخاري[1] وابن ملك[2]. ومجرد تسميته بالخفي وبأنـه أقـوى في موضعه من قياس آخر ينبه إلى أن الأمر يحتاج إلى زيادة في التدقيق وإجهاد الفكر ويرجع بنا في القياس إلى نحو المعنى الذي صرح به الشافعي ونقلناه قبل قليل.

وقد ادعى الإمام ابن تيمية[3] رحمه الله تعالى أنه ليس في الشريعة شيء علـى خلاف القياس الصحيح وأنكر بشدة على من ظن ذلك ونقل أمثلة فقهية كثيرة ولعلـه أجاد في الجمع بين الأدلة وبيان كونها غير متعارضة وأن لكل دليل شرعي صحيح موقعا هو غير موقع الدليل الذي يظن أنه معارض له. ولكن يظهر لي أن ابن تيمية رحمه الله تعالى لم يعرف مراد الحنفية ومن وافقهم مـن التخـالف بيـن القيـاس والاستحسان ولذلك وجه سهمه إلى قولهم بل إن كلام ابن تيمية يشعر بأن القـول بوجود أحكام على خلاف القياس يعد جناية على الشريعة!! هذا مع إن كلام الحنفية هو مجرد اصطلاح حادث وليس في الشريعة اصطلاح مغاير له فيما نعلم فلا وجه للإنكار عليهم. وقد أخذ ابن القيم[4] رحمه الله تعالى بكلام شيخه ابن تيمية وتوسـع فيه ويبدو أن ابن القيم أيضا حمل اصطلاح الحنفية على غير مرادهم منه، مثـال ذلك تكلفه في الرد على القول بأن السلف على خلاف القياس، وقد ذكرنـا قضيـة السلف قبل قليل وأرى أن الناظر المنصف لا يشك بأنه لولا الأحـاديث الخاصـة بجواز السلف لكان من السهل أن يتبادر إلى ذهن الفقهاء منع عقود السلف كلـها إلا حين يكون البدل المؤجل موجودا وقت العقد في حيازة الطرف الذي سوف يؤديه.

---

(1) " كشف الأسرار " ٤/٣٠.

(2) " شرح المنار " ٢٨٤-٢٨٥.

(3) " مجموعة الرسائل الكبرى " ٢/٢٣٧- ٢٩١.

(4) " أعلام الموقعين " ٢/٣-١٧٥.

٤- القياس بمعنى الرأي الذي فيه شبهة اتصال بالشريعة :

وذلك أن المجتهد إذا كان في مجال الدرس والمناظرة وليس في مجال الفتوى والقضاء فإنه قد يثير في تعليل الأحكام الشرعية آراء يحتمل عنده أن تكون صحيحة غير إنه ليس له على صحتها علم ظاهر ولا علم يقيني.

وهذا نوع مشهور من التعليل والقياس في مجال المناظرة وتدريب الفكر، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى في الكلام عن الآثار والمذاهب وقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حكم القياس.

المطلب السادس: الاستحسان

تقدم بيانه قبل قليل في سياق المعنى الثالث للقياس، وإنما ضبطناه من كلام الحنفية وبعض الأمثلة الفقهية عندهم، غير أن الاستحسان استعمال شائع عند المالكية والحنابلة أيضا كما جاء في (المسودة)[1]. ويبدو أن معناه عند الحنابلة قريب من معناه عند الحنفية والله تعالى أعلم. وكذلك الأمر عند المالكية ولكن المالكية اختلفوا في إثباته وفي صحة نسبته إلى الإمام مالك.

المطلب السابع: النص

المراد بالنص في أبواب القياس هو الآية أو الحديث سواء كان الحديث سنة قولية أو فعلية وسواء كانت صيغة الآية والحديث قطعية أو ظاهرة في دلالتها على

---

(١) " المسودة " ٤٥١-٤٥٥.

الحكم. فليس النص مقصورا على ما هو قطعي الدلالة كما هو استعمال بعض الأصوليين في غير أبواب القياس.

يدل على ذلك أن عبارات الأصوليين في مسالك التعليل متظاهرة على تقسيم النص إلى قاطع وظاهر أو قاطع وإيماء، قال بذلك البيضاوي(١) وابن الحاجب(٢) ونقله السبكي(٣) عن الإمام وغيره، وأطلق السعدي(٤) نسبته إلى الأصوليين في هذا المقام وكذلك جزم محمد أبو النور(٥) به في تفسير النص في هذا المجال ولم يذكر خلافا.

ويبدو أن الأمر اشتبه على بعض الأصوليين مع إن الشواهد على ما ذكرناه في غاية الكثرة.

فمن الشواهد قول علاء الدين البخاري : وهو المراد بقولنا : النصوص معلولة. اهـ. وقوله أيضا : وحاصل هذا القول إن التعليل لا يجوز إلا فيما يثبت علته بنص أو إجماع. اهـ وقوله أيضا : (الأصل) عند أكثر العلماء هو محل الحكم المنصوص عليه. اهـ(٦) ولا ريب أن النص في كلام علاء الدين البخاري يتناول ما ذكرناه من العبارات الظاهرة سواء كان في باب مسالك التعليل أو غيره من أبواب القياس.

وفي كتب الأصوليين شواهد في غاية الكثرة لا حاجة إلى الإطالة بذكرها.

---

(١) " نهاية السول " ٣/٣٩-٤١.

(٢) " منتهى الوصول والأمل " ١٧٩.

(٣) " الإبهاج " ٣/٤٢-٥٢.

(٤) " مباحث العلة في القياس " ٣٤٥-٣٤٦.

(٥) " أصول الفقه " ٤/٦٥-٦٧.

(٦) " كشف الأسرار " ٣/٢٩٤و٢٩٥و٣٠١.

المبحث الثاني

مصدر الأدلة الشرعية وحكم العلم والظن في اتباعها

المطلب الأول

الدين هو القرآن والسنة وليس فيه دليل ثالث

وفي هذا المعنى آيات وأحاديث كثيرة :

قال عز وجل **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾** (النساء ٥٩) فشرط الأيمان هو رد المنازعات إلى القرآن والسنة وليس إلى دليل ثالث. قال ابن القيم رحمه الله تعالى : **﴿ فإن تنازعتم في شيء ﴾** نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله، جليه وخفيه. ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ولم يكن كافيا لم يأمر بالرد إليه إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع. اهـ[١] .

وقال تعالى **﴿ إن أتبع إلا ما يوحى إلي ﴾** (الأنعام ٥٠) فهذه صيغة حصر وقد جاء مثلها في أكثر من موضع في القرآن الكريم، والمعنى أن النبي ﷺ لم يكن يتبع إلا ما يوحى إليه، ويتضمن ذلك أن السنة النبوية وحي منزل أيضا. وأما ما لا وحي فيه فكان في حكم البراءة من التكليف حتى ينزل فيه وحي. وهذا لا يمنع من

---

(١) " أعلام الموقعين " ١/٤٩ .

استخدام ما لا وحي فيه لخدمة الوحي، مثال ذلك حديث أبي هريرة وفيه أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها ثم قيل : يا رسول الله فالحمر؟ قال ((ما انزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ۞ ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾** (الزلزلة ٧-٨)) رواه مسلم[1] ، فلو كان الرأي دليلا ثالثا لجاز به إلحاق الحمر بالغنم أو البقر أو الإبل بضرب من التشبيه.

وقال تعالى **﴿ وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي ﴾** (سبأ ٥٠) فهذا شرط مطلق في الزمان والمكان فأينما ومتى ما حصلت الهداية في الدين فإنما ذلك باتباع الوحي المنزل سواء كان نصا في القرآن الكريم أو في السنن القولية والفعلية وأما ما سوى ذلك فلا هداية به.

وقال تعالى **﴿ ياأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم۞ ياأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾** (الحجرات ١-٢). قرأ الجمهور **﴿ تقدموا﴾** بضم التاء وتشديد الدال ولم يذكر الله تعالى مفعولا لـ**﴿ تقدموا﴾** ومعنى ذلك أن النهي يتناول كل ما يقع في النفس مما يمكن أن يقدم من قول أو فعل، كما لو قيل : لا تسرقوا ولم يذكر المسروق فإن النهي يتناول كل ما يمكن أن يسرق، لأن حذف المفعول يجعل النهي مصروفا إلى الفعل نفسه. فلا يجوز لمؤمن أن يسبق القرآن بشيء البتة، لا برأي ولا ظن ولا ذوق ولا مذهب. وقد قرأ يعقوب الحضرمي وهو من القراء العشرة **﴿ تقدموا ﴾** بفتح التاء والقاف والدال مع تشديدها وهو فعل لازم لا يتعدى إلى مفعول وهذه القراءة الصحيحة تؤيد ما ذكرناه ومعناها : لا تتقدموا أو لا تسبقوا القرآن والسنة. وسر ذلك إن المؤمن يقف من الله تعالى موقف العبد لا موقف الند والعياذ بالله تعالى فكذلك يقف المؤمن من شريعة الله تعالى موقف المتعبد بها وليس موقف من

---

(١) " صحيح مسلم " ٢/ ٦٨٠- ٦٨٣.

يسبقها أو يزاحمها أو يضاهيها بزعمه، فلا يأمر المؤمن حتى تأمر الشـــريعة ولا ينهى حتى تنهى ولا يتقدم من عند نفسه بمذهب حتى تحكم الشريعة. ولما كان النبي ﷺ قائما بالوحي قولا وفعلا اقتضى ذلك الالتزام التام بسنته، قال ابن القيم رحمـــه الله تعالى : فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سببا لحبوط أعمالهم فكيـــف تقديـــم آرائهم وعقولهم وأذواقهم وسياستهم ومعارفهم على ما جاء به ورفعها عليه، أليـــس ذلك أولى أن يكون محبطا لأعمالهم؟ اهـ[1] .

وتوجد آيات أخرى كثيرة تقطع بأن المرجع في أحكام الدين إنما هـــو الوحـــي المنزل أي القرآن والسنة فقط ولا يحل إضافة دليل ثالث، فقد قال تعالى ﴿ **فويـــل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنـــا قليـــلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون** ﴾ (البقرة ٧٩)، وقال تعـــالى ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ (المائدة ٤٤) وقال تعـــــالى ﴿**ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتـــروا علـــى اللـــه الكذب** ﴾ (النحل ١١٦).

وبهذا المعنى جاءت الأحاديث.

فعن جابر بن عبد الله ﷺ قال قال النبي ﷺ « أما بعد فإن خير الحديث كتـــاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكـــل بدعـــة ضلالـــة » رواه مسلم[2] . الحديث نص إن ما أحدث الناس من آراء يتدين بها ليست في كتـــاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ فإنما هي بدع وضلالات.

وعن عبد الله بن مسعود قال : خط لنا رسول الله خطا ثم قال « هذا سبيل الله » ثم خط خطوطا عن يمينه وعن شماله وقال « هذا سبل على كل سبيل منها شـيطان يدعو إليه » وقرأ ﴿ **وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون** ﴾ (الأنعـــام ١٥٣) رواه الإمـــام احمـــد

(١) " أعلام الموقعين " ٥١/١ .

(٢) " صحيح مسلم " ٥٩٢/٢ .

والنسائي وأبو محمد الدارمي وصحح القرطبي إسناده في تفسير الآية وحسنه الألباني في تحقيق (المشكاة)[1]. فتأمل كيف إن ما عدا سبيل الله تعالى فهي كلها للشيطان، وأما سبيل الله تعالى فلا ريب أنه الوحي المنزل، ولا نظن بمؤمن أنه يأتي برأي من عنده ثم يقول : هذا سبيل الله!!

فينبغي أن يعلم بأن التحاكم في الدين إلى دليل ثالث بعد القرآن والسنة أمر مخالف لقواعد الدين وأصوله ورجوع بالناس من الوحي المنزل إلى الأهواء.

ولا يصح أن يعترض أحد بحجية الإجماع متوهما أنه دليل ثالث سوى القرآن والسنة، وذلك لأن الدين قد تم وكمل ولا يصح أبدا أن تجتمع الأمة على إحداث جزء جديد من الدين ليس هو في القرآن ولا في السنة. وإنما يكون الإجماع على العمل بدليل من القرآن والسنة ومن فوائد الإجماع حينئذ القطع بالوجه المجمع عليه في التأويل، وهذه قضية أصولية معروفة نقلها ابن تيمية[2] والشوكاني[3] وغيرهما، أو يكون الإجماع على أمر غير معين في الشريعة وإنما يتم تعيينه بمجرد الرأي الذي يخدم الشريعة نحو تعيين الأمراء وأساليب الدعوة والجهاد وشبه ذلك. ولا عبرة بقول من توهم أن الإجماع يضيف إلى الدين أحكاما ليست في القرآن ولا في السنة.

وكذلك القول في بعض الأحكام الشرعية التي خرجها المتأخرون على أنها أقيسة صحيحة فان مصدر هذه الأحكام هو القرآن والسنة وليس دليلا ثالثا، غير أن استخراج تلك الأحكام يحتاج إلى زيادة في الاجتهاد ودقة النظر كما ذكرنا في معنى (الرأي) و (القياس)، بل إن كثيرا من تلك الأحكام يدخل عند التأمل في باب العموم أو الإطلاق أو مقتضى الأمر والنهي، وسيتضح الأمر فيما بعد إن شاء الله تعالى. وقد أشتهر عن طائفة من القائسين أن القياس مظهر للحكم الشرعي لا مثبت

---

(١) " مشكاة المصابيح " ١/٥١ .

(٢) " المسودة " ٣٣٠ .

(٣) " إرشاد الفحول " ٧٠ .

له، نقل ذلك الشيخ عبد الكريم زيدان[1] وغيره، وقد يفهم من ذلك أن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالكتاب والسنة وأما القياس فهو فعل المجتهد في إيضاح المعاني وكشف الأحكام المكنونة في النصوص. وربما يؤيد ذلك أن القياس في أصح القولين لأهل القياس هو فعل المجتهد أو فهمه وكشفه لمعاني نوع خاص من الأدلة الشرعية وليس هو نفس الأدلة الشرعية، يظهر ذلك من تعريف جمهور الأصوليين للقياس كما نقله عنهم عبد الحكيم السعدي[2] بعد أن ذكر الخلاف في القياس أهو من فعل المجتهد أم هو دليل مستقل؟ ولذلك فإن التعبير عن القياس بأنه دليل شرعي أو بأنه مصدر للأحكام هو تعبير فيه تساهل وليس بسديد وإن كان شائعا في عصرنا، وعلى أي حال فإنه يمكن التصرف اصطلاحيا في تعريف القياس بحيث يعطى صفة الدليل الشرعي أو يقصر على أنه فعل المجتهد حسب مراد صاحب الاصطلاح.

وقد أفرط الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في ردوده على أهل الرأي والقياس ولكنه أجاد إلى الغاية في بيان حصر الدين في الوحي المنزل قرآنا وسنة فمن أراد التوسع فليرجع إلى كتاب ابن حزم[3].

المطلب الثاني

حكم إتباع الظن في الدين

وهذه قضية مهمة وللناس فيها شبهات، ونحتاج أولا إلى تفسير الأدلة التي تتناول إتباع الظن ثم نبين إن شاء الله تعالى موقع الظن من الفقه. وعلى القارئ أن ينظر فيما ذكرناه من تعريف العلم والظن والفرق بين العلم الظاهر والظن كي لا

---

(١) " الوجيز " في أصول الفقه ١٦٤.

(٢) " مباحث العلة في القياس " ٢٠-٣٩.

(٣) " الإحكام في أصول الأحكام " ٧٦٥-٧٩٢, ٩٢٩-١٠٨٥.

يخلط بين حكم هذا وذاك. كما ينبغي أن يعرف بأن الظن عندنا قد يكون مغايرا للظن عند مؤلف آخر، غير أن الذي اخترناه في تعريف هذه الألفاظ إنما سايرنا فيه الاستعمال القرآني وما عليه أهل العربية.

قال تعالى ﴿ **وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ (البقرة ١١١). يفهم من الآية الكريمة أن الجزم بقضية دينية لا يجوز إلا ببرهان. ويختلف البرهان عن الحجة أن الحجة قد تكون صحيحة أو فاسدة وقد تكون علما أو ظنا وأما البرهان فلا يكون إلا حجة صحيحة. قال الراغب رحمه الله تعالى : فالبرهان أوكد الأدلة وهو الذي يقتضي الصدق أبدا. اهـ[١]. وقال أبو البقاء العكبري : والبرهان الدليل القاطع. اهـ[٢]. وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف : البرهان الحجة على صحة الدعوى، مصدر بره يبره إذا ابيض، سميت به الحجة لنصوع دلالتها على المطلوب. ومنه : ابره إذا أتى بالبرهان، أو من البره وهو القطع ومنه البرهة وهي القطعة من الزمان وسميت به الحجة لأن بها قطع دعوى الخصم أو من البرهنة بمعنى البيان. اهـ[٣] وكون البرهان من البره أم من البرهنة مبني على الخلاف في النون في البرهان أهي أصلية أم زائدة؟ وعلى أي حال فإن البرهان لا يقع على كل دليل ولا كل حجة وإنما هو الدليل القاطع أو الدليل الصحيح الموصل إلى العلم سواء في رأينا أكان علما يقينيا أو علما ظاهرا. وأما الظن الذي لا يرقى إلى مرتبة العلم الظاهر فليس ببرهان لأنه غير قاطع كما أن صحته غير معلومة.

وإن قال قائل أن آية البرهان تناولت في السياق قضية من العقائد فهل يعم ذلك القضايا الفقهية ؟ فالجواب وبالله تعالى التوفيق : أن الجزم من غير قطع ضرب من الكذب أو سبيل إليه فلا مجال للتسامح فيه، كما أن تقسيم الدين إلى عقائد وفقهيات

---

(١) " المفردات " ٤٥.

(٢) " التبيان " ١/١٠٦.

(٣) " صفوة البيان " ٢٨.

تقسيم حادث غير منضبط فلا يصح تفسير الآية به وهو مثل عدم جواز قصر طلب البرهان على مجادلة أهل الكتاب بحجة أن السياق ورد في مجادلتهم. وأيضا فإن في القرآن والسنة أدلة عامة في كل قضية دينية سواء كانت عقدية أو فقهية كما سنرى إن شاء الله تعالى.

قال تعالى ﴿ **قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئوني بعلم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأنعام ١٤٣)، فهذه قضية فقهية وليست من العقائد حسب الاصطلاح الطارئ ومع ذلك لا يجوز الجزم بتحريم شئ من ذلك إلا بالعلم، وأما الاستناد في ذلك إلى الظن فهو ضرب من الكذب لان الآية توجب وجود علم يدل على قول من كان صادقا.

وقال تعالى ﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون** ﴾ (الأعراف ٣٣)، تفيد الآية الكريمة تحريم التقول على الله تعالى إلا ما نعلم أن الله تعالى قاله ولا فرق في ذلك بين عقائد وفقهيات.

وقال عز وجل ﴿ **وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا** ﴾ (يونس٣٦). في الآية الكريمة عبارتان :

الأولى : ﴿ **وما يتبع أكثر هم إلا ظنا** ﴾ وهي صيغة حصر تفيد الإنكار على من اقتصر في قضيته على الظن وأما من خلط الظن بالعلم فليس مذكورا في منطوق هذه العبارة وسيأتي حكمه بعد قليل إن شاء الله تعالى، المهم هنا أن صيغة الحصر تناسب حال من اتكل على الظن وإن خلطه بعد ذلك بشيء من العلم، مثال ذلك من صحح حديثا ثم بنى على صحته أحكاما منها ما هو صحيح في حقيقة الأمر ولكنه منذ بداية أمره لم ينظر في إسناد الحديث ولا في منزلته عند العلماء وإنما ظن صحته بضرب من الحسبان فحكم بذلك، مثال آخر من ظن بمجرد

الحسبان أن الطلاق يقع بالنية المجردة وليس عنده في هذه القضية اجتهاد ولا تقليد معتبر ولكنه حكم بمحض ظنه ثم أجاد في حساب العدة المظنونة وأداء المهر المؤجل وغير ذلك مما يتبع الطلاق. فهؤلاء لم يتبعوا إلا الظن سواء كانت القضية التي التزموها صحيحة في حقيقة الأمر أو فاسدة وسواء بنوا على الحكم المظنون أمورا يقتضيها ذلك الحكم أو لا يقتضيها.

العبارة الثانية : قوله تعالى ﴿ **إن الظن لا يغني من الحق شيئا** ﴾، فتأمل كيف أنه لو كانت الآية : إن الظن لا يغني من الحق - بحذف قوله تعالى ﴿ **شيئا** ﴾ - لكان ظاهر العبارة يكفي لبيان أن الظن عموما ليس طريقا إلى الحق أو إن الحق لا يطلب بالظن، ولكن مما يفيد توكيد العموم أن الله تعالى قال ﴿ **شيئا** ﴾ وهي نكرة عامة في سياق النفي تقع على أدنى شيء، فالعبارة صريحة أن الحق ولو بأدنى مراتبه وأبعد جوانبه لا يثبت بالظن وإن الظن لا يغني من الحق البتة لا في قليل ولا كثير من الأحكام الدينية. وإذا كان الظن ليس بحق فلا ريب أن اتباع الظن هو سبيل غير أهل الحق، قال عز وجل ﴿ **فماذا بعد الحق إلا الضلال** ﴾ (يونس ٣٢)، وأما اتباع الظن ثم خلطه بشيء من العلم فلا قيمة له كما ذكرنا، وأيضا فقد قال تعالى ﴿ **ولا تلبسوا الحق بالباطل** ﴾ (البقرة ٤٢). هذه هي منزلة الظن في مقابلته بالحق، علما إن الحق مطلوب في الأحكام الدينية في نحو قوله تعالى ﴿ **ولا تقولوا على الله إلا الحق** ﴾ (النساء ١٧١)، وقال تعالى ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ (الأنعام ١٥١)، فصح أنه لا يجوز قتل النفس بالظنون ولكن بالحكم الثابت بالعلم والقضاء الثابت بالبينة أو الإقرار. وكذلك أموال المسلمين فإنها معصومة لا تحل بالظن ولكن بالحق كما في حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عز وجل » رواه البخاري ومسلم كما

في (نيل الأوطار)[1]وفي رواية من حديث عمر ابن الخطاب ﷺ عن رسول الله ﷺ قال « عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه » رواه البخاري[2] وإنما ذكرنا الأحاديث لأجل عبارة « بحق الإسلام »، وإلا فإن في القرآن الكريم ما يتضمن هذا المعنى، وكذلك الأعراض المحرمة لا تحل إلا بالحق ولأن عصمة النفس تعم عصمة عرضها إلا بالحق.

ويؤيد ذلك قوله تعالى **﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾** (الإسراء ٣٦)، القفو في العربية الإتباع، فالمعنى : لا تتبع ما ليس لك به علم. وسبق تعريف العلم وبيان الفرق بينه وبين الظن.

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث » رواه البخاري[3] ومسلم[4].

المطلب الثالث

منشأ القول بأن الفقه مبني على إتباع الظنون

القول بأن الفقه مبني في الغالب على الظنون قد قال به أو بمقتضاه كثير من المتأخرين ورده بعضهم. ففي مسودة آل تيمية[5] مبحث واسع في خبر الواحد وأحاديث الآحاد هل تفيد العلم أم الظن؟ واختلاف العلماء في ذلك. وذهب الإمام

---

(١) " نيل الأوطار " ١/٣٣٦-٣٣٧.

(٢) " فتح الباري " ١٢/٢٣٢-٢٣٣.

(٣) " فتح الباري " ١٠/٣٩٥.

(٤) " صحيح مسلم " ٤/١٩٨٥.

(٥) " المسودة " ٢٤٠-٢٤٨.

الغزالي فيما نقله عنه علاء الدين البخاري[1] وعبد الكريم المدرس[2] إلى أن خبر الواحد يفيد الظن وأنه لا يوجد علم ظاهر إلا بمعنى الظن. ويوجد للأصوليين والفقهاء مثل هذا الكلام في الأقيسة ومدلول ظواهر الكتاب والسنة. وأورد القرافي[3] سؤالا وهو أن أكثر الفقه ظن لا علم لأنه مستنبط من الأقيسة وأخبار الآحاد والعمومات ثم أجاب القرافي بأن الإجماع يوجب قطعا أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ولم ينكر القرافي كون الحكم الفقهي ظنا في الأصل، بل يشعر كلامه بإقرار ذلك بمعنى أن أكثر الفقه أو كثيرا منه ظن ولكن يوجد علم قطعي وهو الإجماع يوجب العمل بتلك الظنون في مواضعها، وضرب القرافي مثلا وهو التدليك في الوضوء فقال : وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعا عملا بالوجدان وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعا عملا بالإجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعا. اهـ[4] ، يريد أنه حكم الله قطعا في حق مالك ومن قلده. وأما الحنفية فلعلهم ابعد من غيرهم عن طريقة المتكلمين في الأصول، ففي كلام الحنفية والحنابلة تقسيم العلم إلى مراتب، من ذلك قول البزدوي رحمه الله تعالى : الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمأنينة وأما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة. اهـ[5]. وواضح أن العلم عند البزدوي الحنفي مراتب يدخل في بعضها ما أدخله المتكلمون في باب الظن، وسبق في أوائل الكتاب أن ذكرنا كلام الجصاص الحنفي في إثبات العلم الظاهر. وقد حاول ابن تيمية رحمه الله تعالى تغليب جانب العلم على جانب الظن في الفقه وذلك

---

(١) " كشف الأسرار " ٢/٣٧٦.

(٢) " صفوة اللآلي " ٩٨.

(٣) " شرح تنقيح الفصول " ١٧-١٩.

(٤) " شرح تنقيح الفصول " ١٧-١٩.

(٥) " كشف الأسرار " ٢/٣٧٥.

في « الفرقان بين الحق والباطل »[1] ولكنه مع توسعه لم يأت بأمر واضح. وأما أبو محمد بن حزم[2] رحمه الله تعالى فله كلام كثير في منع إتباع الظن في الدين مستندا في ذلك إلى نصوص القرآن والسنة ولكنه مع ذلك أنكر وجود العلم الظاهر ولم يقسم العلم إلى مراتب فيما نعلم!!

والقائلون بأن الفقه مبني على الظنون ليس لهم دليل صريح وإنما لهم خطأ في تفسير آية الحجرات، وفيما سوى ذلك فإنهم جاءوا إلى العلم الظاهر فجعلوه ظنا ثم توسع بعضهم في الظن فقالوا بأقوال لا ترقى إلى أدنى مراتب العلم وسنذكر بعضها في مباحث الكتاب إن شاء الله تعالى.

أما آية الحجرات فقوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم** ﴾ (الحجرات ١٢)، قال القاضي أبو بكر بن العربي : أنكر جماعة من المبتدعة تعبد الله تعالى بالظن. وليس في ذلك أصل يعول عليه فإن الباري تعالى لم يذم جميعه. ومتعلقهم في ذلك حديث أبي هريرة قال النبي ﷺ « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث »، وهذا لا حجة فيه لأن الظن في الشريعة قسمان: محمود ومذموم، فالمحمود بدلالة قوله ﴿ **إن بعض الظن إثم** ﴾. وعبادات الشرع وأحكامه ظنية في الأكثر حسبما بيناه في أصول الفقه وهي مسألة تفرق بين الغبي والفطن. اهـ[3] باختصار. وكلام ابن العربي ليس برزين فقد هول وشنع، ولا غرابة في ذلك فإن أبا حنيفة رحمه الله لم يسلم من ابن العربي فكيف بغيره؟! هذا مع إن ابن العربي أخطأ في استدلاله كما إنه لم ينصف المخالفين. أما دعواه أن منكري إتباع الظن تعلقوا بحديث أبي هريرة، فلا ريب أنه حديث صحيح وكفى به ولكنه ليس وحده فإن في القرآن الكريم جملة من الآيات توجب اتباع العلم أو تنهى

---

(١) " مجموعة الرسائل الكبرى " ٨٣-٩٤.

(٢) " الإحكام في أصول الأحكام " ١/١١٣-١١٥.

(٣) " أحكام القرآن " ٤/ ١٧٢٤.

عن اتباع ما ليس لنا به علم أو تصرح بأن الظن لا يغني من الحق شيئا، وقد سبق ذكر جملة في هذه الآيات. وأما استدلال ابن العربي بآية الحجرات فليس في محله أو هو محض خطأ في التأويل. ويبدو أن الإمام القرطبي قد تابع ابن العربي حتى أنه نقل عباراته بالنص. يوضح الأمر إن آية الحجرات إنما ذكرت حكم الظن نفسه وليس حكم إتباعه في الدين، والظن نفسه منه ما هو إثم ومنه ما ليس بإثم، فمن الإثم أن يظن أحد السوء بالله تعالى أو يظن السوء بالمؤمنين الأتقياء لأن هذا الظن لا يمكن أن يجتمع مع ما فرضه الله تعالى من محبتهم وموالاتهم والصبر معهم، قال تعالى ﴿ **وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور** ﴾ (آل عمران ١٥٤) وقال تعالى ﴿ **لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين** ﴾ (النور ١٢). وهذا الظن يختلف عن الوسوسة وحديث النفس، أما الظن فله ثبات في الفكر، والله تعالى يحاسب عليه إن كان خلاف ما أمر الله تعالى أن نظنه ونعتقده. وأما حديث النفس والوسوسة فلا ثبات لهما في الفكر وإنما هو عارض ينصرف، فإن كان حديثا فاسدا من إلقاء الشيطان أو شرور النفس فإن المؤمن التقي يدفعه ولا يمكنه من الوصول إلى مرتبة الظن، وهذا الدفع من علامات الإيمان كما في حديث أبي هريرة قال : جاء ناس من أصحاب النبي ﷺ فسألوه : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال قد «وجدتموه» قالوا : نعم، قال «ذاك صريح الإيمان» رواه مسلم، وفي رواية من طريق ابن عباس «الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة» رواه الإمام أحمد بإسناد صححه الألباني في تخريج أحاديث (الإيمان)[1] لابن تيمية. وأما الظن الذي ليس بإثم فله أمثلة كثيرة منها ظن السوء بأعداء الله تعالى، وبالمجاهرين الفاسقين من العصاة، وأدلة ذلك معروفة لا حاجة للإطالة بذكرها.

---

(١) " الأيمان" ٢٦٨.

فمن أنكر اتباع الظن في الدين فليس مراده إنكار الظن وهو في النفس حتى يعارضه ابن العربي بآية الحجرات وإنما المنكر هو اتباع ذلك الظن في الدين أي جعل الظن حكما شرعيا متبعا.

والحاصل إن القول بأن الفقه إتباع للظنون نشأ من أربعة أخطاء أو أكثر وهي:

١- الخطأ في تأويل آية الحجرات.

٢- إدراج أبواب العلم الظاهر في باب الظن كالاجتهاد غير القطعي في تصحيح أحاديث الآحاد وتفسير ظواهر القرآن والسنة والقياس والعمل بقاعدة الاحتياط والشبهات وفي القضاء بالبينات.

٣- المبالغة والغلو في القول بظنية أحاديث الآحاد وظواهر القرآن والسنة. وستتضح هذه الأمور فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٤- أخذ العلم من المتكلمين أو المناطقة الذين حصروا العلم باليقيني أو الجازم المطابق وجعلوا ما سواه ظنا أو شكا كما سبق أن ذكرنا.

المطلب الرابع

حكم العمل بالعلم الظاهر أو الأدلة والاجتهادات غير القطعية

ليس المقصود هنا إن الحكم ليس عليه دليل قطعي في حقيقة الأمر وإنما المراد أن طائفة معينة من المجتهدين أو مجتهدا معينا لم يصل إلى قاطع أي يقين من صحة الحكم أو ثبوت الدليل.

ولا ريب أن المسلم مكلف بإتباع العلم الظاهر في كثير من الأمور، بل لعله أكثر الفقه. ولكن توجد قضايا يطلب فيها القطع واليقين. ثم على تقدير أن المكلف

تعذر عليه القطع في بعض هذه القضايا فإنه يمكن في الغالب الرجوع إلى أصل قطعي أو إلى البراءة الأصلية وهي قطعية أيضا حتى يقوم دليل على زوالها ولكن بشرط رعاية الاحتياط كما سيتضح من الأسئلة الآتية ثم الأمثلة الفقهية إن شاء الله تعالى :

١- هل يعم وجوب العمل بالعلم الظاهر القضايا الفقهية كلها كالعبادات والدماء والأموال والأعراض والمصالح العامة أم لابد من القطع واليقين في بعض القضايا؟

٢- هل يجوز تخصيص أو تقييد حكم أو دليل متيقن منه بدليل حكم مغاير لم يتيقن منه المجتهد وإنما هو علم ظاهر؟

٣- إن قلنا بوجوب البناء على اليقين في الفقه عموما وإن بعض القضايا لا يحكم فيها إلا بالقطع فهل يلغى العمل بالحكم المغاير لليقين الذي علم علما ظاهرا أم يؤخذ بالاحتياط في إعمال الدليل المغاير ولكن من غير إخلال بالأصل المتيقن منه؟

وسيتضح الأمر بالأمثلة الفقهية إن شاء الله تعالى.

المثال الأول :

قضية السهو في الصلاة، فقد يشك المصلي فلا يظهر له هل أتم أركان الركعة أم لا ؟ أو هل صلى ثلاثا أم أربعا أو هل سجد سجدتين أم سجدة واحدة ؟ فما حكمه، هل يتم على الظن الغالب فإذا غلب على ظنه أنه صلى أربعا جعلها أربعا وجلس للتشهد وسلم بعد سجود السهو؟ أم ينظر المصلي إلى اليقين وهل أقل الاحتمالين فيتم عليه، فإذا شك هل صلى ثلاثا أم أربعا جعلها ثلاثا لأنه على اليقين من الثلاث ثم يتم عليها ركعة أخرى ثم يسجد للسهو؟ الجواب إن شاء الله تعالى هو البناء على اليقين في مثل هذه القضية فإنه مقتضى الأصول العامة وكذلك الأحاديث الخاصة في السهو في الصلاة. وسبب ذلك هو أن اليقين هنا لا يوجد دليل يخصصه أو يغير مقتضاه فإن المقصود بالشاك في صلاته هو الذي ليس عنده دليل من صلاته يدل على أنه صلى ثلاثا أم أربعا؟

فعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ ((إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا فليطرح الشك وليبن على ما أستيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم فإن كان صلى خمسا شفعن له صلاته وإن كان صلى إتماما لأربع كانتا ترغيما للشيطان)) رواه مسلم[1] وأبو داود[2] وغيرهما. وفي هذا المعنى حديث صريح آخر من طريق عبد الرحمن ابن عوف عن النبي ﷺ رواه الترمذي وصححه وابن ماجه كما صححه الألباني[3] أيضا. وبمعناه حديث صريح آخر من طريق انس مرفوعا رواه البيهقي ورجال الإسناد ثقات كما ذكر الشوكاني[4]. وقد نقل الإمام الشوكاني[5] عن الإمامين النووي والعراقي أن الجمهور قالوا بوجوب إطراح الشك والبناء على اليقين في سهو الصلاة، وهو كما نقل الشوكاني عن المهدي في (البحر) مذهب علي وأبي بكر وعمر وابن مسعود وربيعة والشافعي ومالك.

وفي السهو حديث آخر عن ابن مسعود قال قال النبي ﷺ ((وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسجد سجدتين))رواه البخاري ومسلم واللفظ من مسلم[6] ، وفي لفظ آخر ((فلينظر أحرى ذلك للصواب)) وفي لفظ آخر ((فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب)) رواهما مسلم[7]. وقد يظن بعضهم أن حديث ابن مسعود يدل على أن المصلي يتم على الظن الغالب عنده ولا يلزمه أن يتم على ما استيقن. والصحيح إن شاء الله تعالى أن حديث ابن مسعود لا يعارض

---

(١) " صحيح مسلم " ١/ ٤٠٠.

(٢) " سنن أبي داود " ١/ ٢٦٨.

(٣) " صحيح سنن ابن ماجه " ١/١٩٩-٢٠٠.

(٤) " نيل الأوطار " ٣/١٣٠ .

(٥) " نيل الأوطار " ٣/١٣٠-١٣٢.

(٦) " صحيح مسلم " ١/٤٠٠-٤٠١.

(٧) " صحيح مسلم " ١/٤٠٠-٤٠١.

الأحاديث السابقة ولكنه أعم منها، وذلك أن مواضع الشك في الصلاة متعددة ويجب فيها كلها البناء على اليقين المتحقق أو الاعتماد على ما ينبغي أن يكون يقينا وهو هنا العلم الظاهر إلا أن يكون المصلي قد نسي. فمثال اليقين المتحقق أن المصلي إذا شك وهو قائم أهي الركعة الثالثة أم الرابعة ؟ فهو متيقن من الثلاث وإنما الشك في الرابعة سواء كان الشك راجحا أو مرجوحا، فيجب عليه أن يصلي ركعة أخرى لأن البناء على اليقين هو الصواب بعينه وهو أولى ما تحمل عليه عبارة « فليتحر الصواب » ، كما أن هذا التأويل يوافق الأحاديث الأخرى الصريحة. ومثال إهمال الشك واتباع العلم الظاهر أو ما ينبغي أن يكون يقينا هو أن المصلي إذا عرض له شك وهو في الجلسة الأخيرة هل صلى ثلاثا أم أربعا ؟ فالأصل أنه صلى أربعا ولولا ذلك لما جلس إلا أن يكون قد نسي، فحكمه هنا أن يمضي في جلسته ثم يسلم ولا يعتد بمجرد الشك في حصول النسيان فهذا هو أقرب شيء إلى الصواب سواء كان النسيان قد حصل أم لم يحصل، ولذلك فإن هذا الحكم هو من أولى ما تحمل عليه عبارة «فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب » ، ولا ريب أن حصول النسيان في بعض الأحيان من غير أن يشعر المصلي هو خير بكثير من أتباع الشك في حصول النسيان لأنه محض وسوسة ويفضي إلى إماتة العبادات. وكذلك حكم كل من كان تصرفه في الصلاة مبنيا على أنه قد أتم قدرا معينا ثم عرض له شك فيما ينبغي أنه قد أتمه فإن الشك هنا مهمل لا قيمة له. فكما ترى أن حكم الشك في الصلاة يدور على إتباع العلم دون الظن ولكنه قد يكون علما يقينا أو علما ظاهرا.

ونقل عن أبي حنيفة أن من اعتراه الشك مرة بعد أخرى فإنه يتم على غالب ظنه، نقله ابن حجر[1] والشوكاني[2] وغيرهما، ولعله لأن المبتلى بالشك والوسوسة

---

(١) " فتح الباري " ٧٤/٣.

(٢) " نيل الأوطار " ١٣٠/٣.

قد يشك فيما هو متيقن منه ويكون غالب ظنه كيقين غيره ومن هنا يحتمل إعطـــاء حكم اليقين لغالب ظنه في هذه القضية، والله تعالى أعلم.

المثال الثاني :

قضية خيار المجلس في البيع، فإن الأصل المتيقن منه قبل أن ترد الأدلة المقيدة والمخصصة أنه إذا حصل تبادل البضاعة والثمن بقبول الطرفين طوعا فقد تم البيع وانتقل الملك وسقط حق كل طرف فيما سلمه للآخر سواء مكث المتبايعان في مكان البيع أو فارق أحدهما موضع الآخر. قال تعالى ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربـــا** ﴾ (البقرة ٢٧٥)، وحل البيع يتضمن حل تصرف كل من المتبايعين فيما انتقل إليـــــه، وقال تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجـــارة عن تراض منكم** ﴾ (النساء ٢٩)فيجوز لكل من المتبايعين أن يأكل ما انتقل إليــه إذا حصل الانتقال عن تراض منهما.

ولكن صح في الحديث ما يغير ذلك الأصل ويخصص ظاهر أدلته وهو حديــث خيار المجلس.

فعن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ قال ((كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا إلا بيع الخيار)) رواه البخاري[١] ومسلم[٢]، وفي رواية ((إذا تبايع الرجلان فكـــل واحـــد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا او يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهمـــا الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يــتـرك واحـــد منهما البيع فقد وجب البيع))رواه البخاري[٣]ومسلم[٤].

ولا ريب أن حديث خيار المجلس إنما هو حكم جديد أضافه الحديث إلى أحـوال البيع التي سبق وأقرها الشرع ويتسع لها ظاهر القرآن الكريم كما ذكرنا في آيتـــي

---

(١) " فتح الباري " ٢٦٦/٤.
(٢) " صحيح مسلم " ١١٦٤/٣.
(٣) " فتح الباري " ٢٦٥/٤.
(٤) " صحيح مسلم " ١١٦٣/٣.

البقرة والنساء. ومن هنا فإن بعض العلماء يرى أن حديث خيار المجلس يخصص عموم القرآن أو يصرف بعض آياته عن ظاهرها.

وقد اختلف السلف في العمل بهذا الحديث، نقل اختلافهم القرطبي[١] وصاحب «طرح التثريب»[٢] وابن حجر[٣] والشوكاني[٤] وغيرهم. حاصل ذلك أنه ذهب جمهور السلف والخلف منهم علي وابن عباس وابن عمر وابن المسيب والحسن البصري والشافعي واحمد وعامة أهل الحديث ذهبوا إلى ثبوت الخيار لكل من المتبايعين في إمضاء البيع أو قطعه ورده ما داما في موضع البيع، فإذا فارق أحدهما مكان الآخر سقط هذا الخيار ولزم البيع، اللهم إلا بيع الخيار كما جاء في الحديث. وذهب مالك وأبو حنيفة إلى لزوم البيع إذا تمت أركانه في المجلس ولا يوجد خيار لمجرد عدم التفرق عن المكان.

والناظر في أحوال الناس يجد كثرة التبايع بتبادل السلع من غير نص على عقد تام وإنما يفهم تمام العقد من حال المتبايعين ونهاية المعاملة، وقد يكون أحدهما مترددا في الصفقة لم يثبت التراضي في نفسه ولذلك يحتاج المتبايعان إلى خيار المجلس إلا بيع الخيار أي إلا إذا أظهر المتبايعان العقد جليا وفيه عبارة تخبر عن منتهى البيع فإذا كان الخيار كذلك فقد تمت الصفقة حسب الاتفاق ولا مجال بعد ذلك للفسخ قبل التفرق. وعلى ذلك فإن قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى إنما يصح حين يكون العقد جليا ويكون منتهى البيع قبل التفرق، وأما إذا لم يحصل إظهار العقد كما هو حال كثير من البيوع فإن قول الجمهور هو الصحيح.

---

(١) " تفسير القرطبي " ٥/١٥٣-١٥٦.

(٢) " طرح التثريب " ٦/١٤٩-١٥٩.

(٣) " فتح الباري " ٤/٢٦٠-٢٦٨.

(٤) " نيل الأوطار " ٥/٢٠٨-٢١٣.

وحديث خيار المجلس له طرق كثيرة فهو متواتر إلى نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ كما في الصحيحين وغيرهما، ورواه أيضا عبد الله بن دينار عن ابن عمر مرفوعا وروايته في الصحيحين. وكذلك هو في الصحيحين من رواية حكيم بن حزام عن النبي ﷺ . ورواه أيضا أبو داؤد والنسائي والترمذي من حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ . وألفاظ الحديث عندهم متقاربة وإن كان بعضها أوضح في المقصود من غيرها.

فالحديث صحيح قطعا ولا نجد أدنى شك في ثبوته وإن كان بعض الفقهاء يرى أنه ظني الثبوت. وأيضا فإن سياق الحديث يقطع بأن المراد بالتفرق هو تفرق المكان وليس التفرق في الآراء والأقوال نحو عدم الاتفاق على البيع وذلك لأنه من المحال أن يكون تقدير الحديث : المتساومان بالخيار حتى يختلفا!! ويمكن مراجعة تفصيل ذلك في المصادر التي ذكرناها خصوصا تفسير القرطبي و(طرح التثريب).

وعلى أي حال فقد وقعت شبهات لجماعة من السلف إما في صحة حديث خيار المجلس وإما في المعنى المراد منه ولذلك صار الحديث ظنيا عندهم إما في ثبوته وإما في معناه، كما أن المعنى الظاهر للحديث يعارض عندهم الأصل القديم المتيقن منه في حل البيع وصحته سواء مكث المتبايعان في مكان البيع أو فارق أحدهما الآخر. فما هو حكم مثل هؤلاء الفقهاء فيما يقع لهم من بيع وشراء وكذلك حكم من يجعل ما لا يقطع بثبوته أو بمدلوله من الأحاديث الصحيحة علما ظاهرا ولا يسميه ظنا ؟ حكم الفقيه في هذه القضايا يعتمد على أصوله في مراتب الأدلة وقواعد الفقه ولذلك يختلف العلماء في هذه القضايا بحسب اختلافهم في هذه الاصول، ويمكن إن شاء الله تعالى إيضاح الأمر بما يأتي :

١- فمن يجعل العمل بالعلم الظاهر قاعدة عامة في الفقهيات بقطع النظر عن موافقة أو مخالفة العلم الظاهر لحكم البناء على اليقين فمثل هذا الفقيه يأخذ بظاهر صحة الإسناد وظاهر المعنى ويخصص به الأصل المتيقن منه في حل البيع وإن لم

يقطع بصحة الإسناد ولا بمدلول ظاهر العبارات. ويدل الاستقراء على أن هذه هي طريقة كثير من العلماء من أهل الحديث وأهل المذاهب وغيرهم.

٢- وأما من يقول بأن بعض الفقهيات على أقل تقدير كالدماء والأموال والأعراض وما يتضمنها من المصالح العامة لا تحل إلا بالحق وهو اليقين فإنه يجب عند مثل هذا الفقيه البناء على اليقين وعدم تغييره بعلم ظاهر ولكن بعلم يقيني. والأصل المتيقن منه هنا أن التفرق عن المكان ليس شرطا في البيع. فإن استطاع هذا الفقيه أن يقطع بصحة حديث خيار المجلس وبدلالته على التفرق في المكان فإنه يعمل بمقتضاه ويخصص به الأصل القديم لأجل الجمع بين الأصلين. وأما إذا تعذر على الفقيه القطع بصحة الإسناد أو بالمعنى المراد من الحديث فإن الحديث يصير عنده علما ظاهرا أو ظنا غالبا حسب اصطلاح القوم فلا يغير به الأصل القديم المتيقن منه. فحكم هذا الفقيه في حق نفسه هو أن يعمل بعموم الأصل القديم، فلا يصح له رد الصفقة بسبب عدم التفرق إلا إذا وافقه الطرف الآخر أو كان بيع خيار. غير أن هذا الفقيه ينظر إلى حكم الاحتياط للدين فيقبل رد الصفقة بسبب عدم التفرق إذا أراده الطرف الآخر، وهو احتياط لا إشكال في مشروعيته بل قد يكون واجبا وسيأتي في مبحث خاص إن شاء الله تعالى.

وبصرف النظر عن قضية خيار المجلس فإن البناء على اليقين مع رعاية الاحتياط هو وجه قوي في تخريج آراء طائفة من السلف منهم الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، وسيأتي تلخيص هذا الوجه بعد المثال الثالث إن شاء الله عز وجل.

المثال الثالث :

قضية قتل المسلم قصاصا بالكافر الذمي. وتتجلى في هذه القضية حاجة الفقيه إلى المطاولة في إجهاد الفكر وتكرار النظر وإلا فإنه قد يعتقد بأنه يعمل بالأصل

واليقين وهو إنما يعمل بالوهم والخيال بل قد يتكل على اعتقاده الوهمي فيسفك به الدم المحرم!!

فلا خلاف في تحريم قتل النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق سواء كانت النفس مسلمة أو كافرة. ولكن الفقهاء اختلفوا في نوع العقوبة على المسلم إذا قتل كافرا ذميا أو كافرا معاهدا، هل يقتل المسلم قصاصا به أم يعاقب بغير ذلك؟ فذهب أكثر السلف إلى أن المسلم لا يقتل قصاصا بالكافر سواء كان الكافر ذميا أو غير ذمي. هذا مذهب الجمهور منهم عمر بن عبد العزيز وعطاء والحسن وعكرمة والزهري ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق واحمد، وروي كذلك عن عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت. وذهب أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى إلى أن المسلم يقتل قصاصا بالكافر إذا كان ذميا. غير أن أبا حنيفة وعامة أصحابه وافقوا الجمهور على أن المسلم لا يقتل بالكافر غير الذمي سواء كان الكافر كتابيا أو وثنيا وسواء كان محاربا أو معاهدا أو مستأمنا. هذه مذاهب العلماء كما يتحصل مما نقله أبو محمد ابن حزم(١) والسمرقندي(٢) والجصاص(٣) وابن رشد(٤) والقرطبي(٥) وابن قدامة(٦) والشوكاني(٧) وغيرهم.

فعن قيس بن عباد قال : انطلقت أنا والأشتر إلى علي عليه السلام فقلنا : هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئا لم يعهده إلى الناس عامة؟ قال : لا إلا ما في كتابي هذا، فإذا فيه ((المؤمنون تكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم

---

(١) " المحلى " ١٠/٣٤٧-٣٥٧.

(٢) " تحفة الفقهاء " ٣/ ١٢٧.

(٣) " أحكام القرآن " ١٠/١٤٠-١٤٤.

(٤) " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ٢/٣٩٢.

(٥) " تفسير القرطبي " ٢/٢٤٦-٢٤٧.

(٦) " المغني " ٩/٣٤١-٣٤٢و٤٢٤.

(٧) " نيل الأوطار " ٧/١٠-١٤.

أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » رواه أبو داود[1] بإسناد صحيح. وعن أبي جحيفة قال قلت لعلي ﷺ : هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن وما في هذه الصحيفة، قلت : وما في الصحيفة؟ قال : العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر. رواه البخاري[2] في كتاب الجهاد من صحيحه ورواه الحميدي[3] بنحو هذا اللفظ. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ «المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم، يرد مشدهم على مضعفهم ومتسرعهم على قاعدهم، لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » رواه أبو داود[4] وغيره وحسنه الألباني[5].

أما حجة الحنفية في قتل المسلم قصاصا بالذمي فالذي وجدته أن أتباع أبي حنيفة لا يعترضون على صحة الحديث ولكنهم يفسرونه بما يلائم مذهبهم، وذلك بدعوى أن الشطر الثاني من الحديث وهو « ولا ذو عهد في عهده » لا يستقل بنفسه ويحتاج إلى شيء يفسره. ولما كان الشطر الأول وهو « لا يقتل مؤمن بكافر » خاصا في قتل القصاص وكان ذو العهد معطوفا على «مؤمن » فإن ذلك يقتضي تفسير الشطر الثاني بقتل القصاص أيضا تحقيقا لمقتضى العطف من المناسبة بين الجملتين كما هي عبارة قاضي زادة[6] من الحنفية. وعلى هذا المعنى كلام

---

(١) " سنن أبي داود " ٤/١٧٩.

(٢) " فتح الباري " ٦/١٢٥.

(٣) " المسند " للحميدي ١/٢٣.

(٤) " سنن أبي داود " ٣/٨١.

(٥) " إرواء الغليل " ٧/٢٦٥-٢٦٦.

(٦) تكملة " فتح القدير " ١٠ / ٢١٧ - ٢١٩.

الجصاص[1] أيضا. ويكون أول تقدير للشطر الثاني : ولا ذو عهد في عهده بكافر. ثم لما كان ذو العهد إنما لا يقتل قصاصا بالكافر إذا كان الكافر حربيا، صار التقدير مقيدا بالكافر الحربي أي : ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي. فإن ثبت تقييد الشطر الثاني بالكافر الحربي فان القيد نفسه ينبغي أن يكون مكنونا في الشطر الأول ويصير تقدير الحديث : لا يقتل مؤمن بكافر حربي ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي. فكما ترى أن الشطرين الأول والثاني تبادلا تأثير كل منهما في الآخر لأن الشطر الأول اقتضى عندهم تفسير الشطر الثاني بقتل القصاص دون مطلق القتل ثم اقتضى الشطر الثاني بعد إظهار معناه المكنون حسب مذهبهم، اقتضى تقييد الكافر في الشطر الأول بأنه كافر حربي!! ولعل الذي ساق علماء الحنفية إلى هذا التأويل هو ظنهم انه موافق للأصل المتيقن من ثبوته كما فهموه من القرآن الكريم، وسنذكر الآيات التي احتجوا بها بعد قليل إن شاء الله تعالى.

وأما الجمهور فإنهم يمنعون من قتل المسلم قصاصا بالكافر سواء كان ذميا أو غير ذمي ويحتجون بأدلة منها هذا الحديث. وأما كلام الحنفية فإن الأجوبة الآتية إن شاء الله تعالى ترده :

١- معنى الحديث :

أما الشطر الأول وهو «لا يقتل مؤمن بكافر» فظاهره العموم في كل كافر سواء كان حربيا أو ذميا أو مستأمنا. وأما الشطر الثاني فإن قوله ﷺ «ذو عهد» معطوف على «مؤمن»، ولما كان العطف يقتضي الاشتراك فإن التقدير : ولا يقتل ذو عهد في عهده. وهذا تقدير يستقل بنفسه خلافا لما رآه الحنفية، فلا حاجة إلى تكلف في تقدير بل تخيل ألفاظ محذوفة. يوضح الأمر إن الذي يعصم دمه بالعهد

---

(١) " أحكام القرآن " ١ / ١٤٠ - ١٤٤.

هو الكافر وليس المسلم فمعنى الشطر الثاني أن الكافر إذا أعطي العهد أو الأمـــان فلا يحل أن يقتل ما دام عهده قائما، لا بسبب كفره ولا بما كان عليه من ذنـــوب، مثاله الكفار الذين يعاهدهم المسلمون لمصلحة دينية وكرسول الكفـــار المحـــاربين يسمح له بدخول دار الإسلام لإيصال رسالة وشبه ذلك. ففي الحديث تنبيه إلى أمـــر مهم وهو الأخذ بالتفصيل والدقة في عهود المسلمين مع الكفار لبيان ما يعد نقضـــا وما لا يعد نقضا للعهد، فإذا فعل المعاهد ما ينقض عهده زالت عصمته المذكـــورة في الحديث.

٢- إعراب الشطر الثاني من الحديث :

قلنا إن قوله ﷺ «ذو عهد» معطوف على «مؤمن» والتقدير : لا يقتل مؤمـــن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده، وبذلك يكون ذو العهد مشاركا للمؤمن في النـــهي عن قتله. ولا خلاف في مثل هذا السياق إن العطف يقتضي اشـــتراك المعطـــوف والمعطوف عليه في الأصل وهو هنا النهي عن القتل. ثم هل يشترك ذو العهد مـــع المؤمن في كون النهي عن القتل إنما هو بالقصاص للكافر كمـــا تقولـــه الحنفيـــة؟ فالمعلوم في العربية أنه يكثر الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الأصـــل دون توابعه. وأما إشراك المعطوف في توابع الأصل فليس بحكم ظاهر إلا حيـــن يقتضيه السياق والقرائن. فلو قال قائل : لا يؤخذ مال من بخيل ولاعلم، فمعنـــاه أن العلم أيضا لا يؤخذ من بخيل، وهنا اشترك العلم مع المال في الأصل وتابعـــه، أي في عدم الأخذ وفي كون الأخذ من البخيل وذلك لأن المعطوف لم يقيـــد بوصـــف يصلح أن يستقل به المعنى. ولكن لو قال القائل : لا يؤخذ مال من بخيل ولا علـــم من جاهل، لعلم بيقين أن كل جملة تستقل بنفسها وإن عطف العلم على المال هـــو لمجرد الاشتراك في عدم الأخذ، وأما البخيل فمن خصوصيات الشطر الأول كما إن الجاهل من خصوصيات الشطر الثاني. وكذلك الأمر في حديث الباب، فلـــو كـــان

الحديث : لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد، من غير وصف ذي العهد بأنـــه فـــي عهده، لو كان الحديث كذلك لكان لتأويل الحنفية وجه، ولكـــن الحديـــث «لا يقتـــل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده »فعلم بيقين أن قوله ﷺ «بكافر» خاص بالشطر الأول وأن قوله ﷺ «في عهده » خاص بالشطر الثاني. مثال آخر قولك : لا تعـــط زيدا ثوبا جديدا ولا خالدا، فعلى نحو هذا السياق يجوز تأويل الحنفية للحديث، وأما لو قلت : لا تعط زيدا ثوبا جديدا ولا خالدا كتابا، فإن تأويل الحنفيـــة يســقط لأن اشتراك المعطوف والمعطوف عليه يصير مقصورا على قولـــك : لا تعـــط، دون سائر الأوصاف. ويؤيد ذلك أيضا أنه لو كان المعنى الذي ادعته الحنفية مرادا لكان المتوقع أن يقال : لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد بكافر، بتأخير ذكر الكافر، غـــير إن سياق الحديث بتقديم عبارة « بكافر »وبذكر وصف آخر يقيد الشطر الثاني، يوجب قصر كل قيد على موضعه ما لم يقم برهان على خلاف ذلك. وهذا كقوله تعالى ﴿ **هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمـام والملائكة** ﴾ (البقـرة ٢١٠) فقوله تعالى ﴿**في ظلل من الغمام** ﴾ تابع للشطر الأول، وأما إتيان الملائكة فلا يقال أنه في ظل من الغمام إلا كمجرد إحتمال لا دليل على إثباته ولا نفيه فلا يحل الأخذ به في التفسير كما لا يحل القضاء والفتوى بمثله في تفسير أدلة الفقه، هذا مـــع أن إتيان الملائكة لم يقيد بوصف إضافي يستقل به وأما في حديث الباب فإن قوله ﷺ «ولا ذو عهد »مقيد بكونه في عهده، وهذا القيد يوجب فصله عن توابع المعطـوف عليه كما ذكرنا. فالذي لا ريب فيه أن قوله ﷺ «في عهده »يدل علـــى أن هـــذا الوصف أو القيد هو المقصود بالحكم، وبذلك يكون المراد من الشـــطر الأول مـــن الحديث هو حكم القصاص والمراد بالشطر الثاني هو مطلق القتل مـــا دام العـــهد قائما.

وأما ادعاء أن عبارة « ولا ذو عهد في عهده » مقيدة بالقصاص بالكافر فإنمـــا هو مجرد ظن لا تساعد عليه قواعد التفسير، وأما إضافة قيد آخر وهو أن الكـــافر

الموهوم حربي فهو ظن على ظن وخيال بعيد. وقد بينا في الجواب الأول أن للشطر الثاني تفسيرا معقولا يستقل به الكلام فلسنا مضطرين إلى مثل هذه الظنون.

٣- استحالة تكلف النهي عن الاقتصاص من المسلم للحربي :

وذلك لان أحكام الكافر الحربي إنما عرفها المسلمون تبعا لأحكام الجهاد، فمن المحال أن تتظاهر أدلة الجهاد وقتل الحربيين في القرآن والسنة ثم يتكلف النبي ﷺ أن يخبر بان المسلم إذا قتل حربيا كما امر فإنه لا يقتص منه!! قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : وكيف يجوز أن يظن هذا ذو مسكة عقل ونحن مندوبون إلى قتل الحربيين موعودون على قتلهم بأعظم الأجر، أيمكن أن يظن من به طباخ[1] أن النبي ﷺ مع هذا الحال وأمره عليه الصلاة والسلام بالجهاد يتكلف أن يخبرنا أننا لا نقتل بالحربيين إذا قتلناهم؟! اهـ[2]

٤- الاستدلال بالقرآن الكريم :

أما قوله تعالى ﴿ يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ (البقرة ١٧٨)فالآية خاصة في القصاص بين المؤمنين وليس فيها ذكر لحكم الكافرين، وواضح أن الضمير في ﴿ عليكم ﴾يرجع إلى الذين آمنوا. وكذلك ما بعد هذا النص في الآية نفسها فإنه كله تفسير لصدر الآية فلا يمكن أن يتناول القصاص بالكافر.

وأما قوله تعالى ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ﴾(المائدة ٤٤-٤٥). فهذا نص

---

(١) به طباخ : أي قوة في رأيه.

(٢) " المحلى " ١٠/٣٥٥.

خاص أيضا في أنبياء بني إسرائيل وعلمائهم وفي الذين هادوا منهم أي تابوا إلى الله ورجعوا إليه عز وجل فلا ريب أنه حكم خاص بالمؤمنين ولا يتناول القصاص من المؤمن بالكافر.

وأما قوله تعالى ﴿ **والحرمات قصاص** ﴾ (البقرة ١٩٤) وقوله تعالى ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ (النساء ٥٨) وقوله تعالى ﴿ **وجزاء سيئة سيئة مثلها** ﴾ (الشورى ٤٠) فإن ظاهر هذه الآيات يقتضي القصاص في الحرمات والعدل والمماثلة وهذا كله لا يساعد الحنفية على مذهبهم إلا على تقدير أن حرمة النفس الكافرة مساوية لحرمة النفس المؤمنة وهو تقدير لا دليل عليه، بل قد قامت الأدلة على خلافه، من ذلك صريح حديث ((لا يقتل مؤمن بكافر))، ويساعده مفهوم عبارة ((المؤمنون تكافأ دماؤهم)) في الحديث نفسه. ويؤيد ذلك أن الخضر عليه السلام قتل غلاما كافرا عمدا بعلة ظهور الكفر والطغيان منه في المستقبل فقتله قبل أن يظهر ذلك منه، قال تعالى ﴿ **فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا** ﴾ (الكهف ٧٤-٨٠)، وعن أبي بن كعب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول ((ثم خرجا من السفينة فبينما هما يمشيان على الساحل إذا غلام يلعب مع الغلمان فأخذ الخضر برأسه فاقتلعه بيده فقتله)) رواه مسلم، وفي رواية قال النبي ﷺ حكاية عن الخضر عليه السلام ((وأما الغلام فطبع يوم طبع كافرا وكان أبواه قد عطفا عليه فلو أنه أدرك أرهقهما طغيانا وكفرا)) رواه مسلم[1]، وقصة قتل الغلام فيها نوع اختصاص بالخضر عليه السلام غير إنه إنما يختص به ما يتعذر حمل الشرع الأخير عليه نحو مؤاخذة الكافر بالعلم الباطن بما سيقع منه في المستقبل ومن غير دلائل ظاهرة، وأما كون حرمة النفس الكافرة ليست كحرمة النفس المؤمنة فأمر ظاهر من القصة وهو شرع لنا إن لم يأت ما ينسخه. ويؤيد ذلك إن التعليل الذي صرح به

---

(١) " صحيح مسلم " ٤/١٨٤٧-١٨٥٢ .

الخضر عليه السلام هو في قوله تعالى ﴿ **فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفــــرا** ﴾ وهذه ليست علة مركبة ولكنه تعليل بعلتين تصلح كل منهما أن تستقل بالحكم، على نحو قوله تعالى ﴿ **ما سلككم في سقر۞قالوا لم نك من المصلين ۞ولم نك نطعم المسكين۞وكنا نخوض مع الخائضين ۞وكنا نكذب بيوم الدين** ﴾ (المدثر ٤٢-٤٦)فكل واحد من هذه الذنوب يصلح للإدخال في جهنم، والأصل في هذا الســـياق ونظائره الكثيرة هو استقلال العلل ما لم يقم دليل على التلازم أو التركيب. وتوجـد أدلة قرآنية أخرى تدل على أن حرمة النفس الكافرة ليست من نوع حرمة النفـــس المؤمنة.

وأما قوله تعالى ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يســـرف فـي القتل إنه كان منصورا** ﴾ (الإسراء ٣٣.):لا ريب أن الذمي والمعاهد ممن حرم الله تعالى نفوسهم ومن قتل منهم بغير حق فقد قتل مظلوما وجعـــل الله تعـــالى لوليـــه سلطانا، ومع ذلك فإن الآية الكريمة لا تساعد الحنفية على مذهبهم وذلك أن قولــــه تعالى ﴿ **سلطانا** ﴾ نكرة مبهمة أو نكرة خاصة غير معينة وتحتـــاج إلـى بيـان وتعيين، وتحتمل لغة الآية أن يكون السلطان قصاصا أو دية أو حبسا أو جلـــدا أو نفيا أو استرقاقا للقاتل أو أي عقوبة أخرى، غير أنه لا يجوز شـــئ مــن ذلــك إلا بالبيان الشرعي. وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿ **فلا يسرف في القتـــل** ﴾ فإنـــه مــن الإسراف في القتل أن يقتص إذا كان سلطانه ليس فيه الاقتصاص أصلا، وهذا كمــا يقال : أسرف فلان في المعاصي بمعنى أغرق فيها وأكثر منها بالقياس إلى حد فــي الذهن وإن كانت المعاصي غير مباحة أصلا. ولا مانع أيضا أن يكـــون الســـلطان على هذا القاتل هو غير السلطان على ذات القاتل، وهو استعمال شائع في النكرة في سياق الإثبات حيث يدخل في النكرة كثير من الأفراد ولكن يتعين في هذه القضيـــة فرد وفي تلك القضية فرد آخر، غير أن بين الأفراد علاقة تسوغ انتظامهم في لفـظ واحد غير مشترك، مثاله قوله تعالى ﴿ **وآتيتم إحداهـــن قنطـــارا** ﴾ (النســـاء ٢٠) القنطار/في الآية يتناول قنطار الذهب والفضة والجواهر إن كان مهرا. وقال تعالى

﴿ **واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قر با قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر** ﴾ (المائدة ٢٧) فلا مانع أن يكون قربان أحدهما هو غير قربان الآخر. وكذلك حديث ابن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » رواه مسلم[1]، ولفظ « طهور » في الحديث يقع على الوضوء في حال وعلى التيمم في حال آخر. والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا، وقد يصح أن تعد النكرة في هذه المواضع مطلقة فيها ضرب من التقييد، ويحتاج الأصولي إلى التفريق بينها من جهة وبين المشترك والعام من جهة أخرى.

وبذلك يتضح أن استدلال الحنفية بالقرآن الكريم لا يساعد في الحقيقة على مذهبهم، وذلك كادعاء الجصاص[2] رحمه الله تعالى إن آية القصاص في القتلى عامة في الكل أي لا تفرق في هذه القضية بين المسلم والذمي علما أن ظاهرها الخصوص كما ذكرنا قبل قليل، ثم لو كانت عامة لجاز تخصيصها بالحديث.

ويؤيد ضعف استدلال الحنفية ما يأتي :

٥- تناقض الحنفية :

وذلك أن الحنفية موافقون لغيرهم بأن المسلم لا يقتل بالكافر المعاهد إذا لم يكن ذميا فلا يقتل عندهم المسلم بالكافر المستأمن وشبهه من المعاهدين سواء كان المعاهد كتابيا أو وثنيا أو من غيرهم من ملل الكفر. وهذا إقرار منهم بأن نصوص القصاص والنفس بالنفس ونحوها وما ورد في معناها من الأحاديث فإنه كله ليس عاما في كل نفس، فليس للحنفية بعد ذلك إلا تفريقهم بين الذمي والمعاهد بفروق لا دليل على تأثيرها في هذا الحكم فهو محض ظن لا تباح دماء المسلمين بمثله وإنما وضعه الخيال في إقحام صفة الحربي في تفسير حديث « لا يقتل مسلم بكافر ». قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : أما قول أبي حنيفة في تفريقه بين الذمي

---

(١) " صحيح مسلم " ١/٢٠٤.

(٢) " أحكام القرآن " ١/١٤٠.

والمعاهد فما نعلم له حجة لا من قرآن ولا من سنة ولا من رواية سقيمة ولا من رواية عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من قياس. فإن قالوا : الذمي محقون الدم بغير وقت والمستأمن محقون الدم بوقت ثم يعود دمه حلالا إذا رجع إلى دار الحرب، ولا ندري من أين وجب إسقاط القود بهذا الفرق وكلاهما محرم الدم إذا قتل تحريما مساويا لتحريم الآخر، وإنما يراعى الحكم وقت الجناية الموجبة للحكم لا بعد ذلك. ولعل المستأمن لا يرجع إلى دار الحرب ولعل الذمي ينقض الذمة ويلحق بدار الحرب. اهـ[1] باختصار.

٦- عدم جواز القضاء في الدماء وشبهها بمثل اجتهاد الحنفية :

فإن قال قائل : وكيف أباح أبو حنيفة رحمه الله تعالى دم المسلم بذلك الرأي وهو فريد عصره في توقد الذهن وحسن النظر؟! فالجواب وبالله تعالى التوفيق : أن أبا حنيفة ليس معصوما من الخطأ، وكل قضية خالف فيها أبو حنيفة إماما آخر فلا شك أن أحدهما مخطئ على أقل تقدير وهي قضايا كثيرة جدا. وأيضا فمن أين لنا أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أفتى بذلك الرأي أو قضى به؟ فلعله قاله كرأي واجتهاد يناظر عليه في مجال البحث. ولو تولى رحمه الله تعالى القضاء لما قضى به. وذلك أن بعض الأحكام إذا لم يقطع بها المجتهد فإنه قد يزاحمها ما يجب تقديمه في العمل من جهة الاحتياط للدين. وهذا أصل غفل عنه كثير من الناس فأخذوا كل قول رآه إمامهم فجعلوه مذهبا يفتى به ويقضى به!! وقد بينا ذلك في مواضع منها أوائل المبحث الثامن من الفصل الثاني من كتاب (المنهج الفريد).

المهم هنا أن من ظن بأن تمكين الذمي من قتل المسلم قصاصا هو حكم قد تظاهرت عليه ظواهر القرآن الكريم فله حكم اليقين ما لم تغيره أدلة قطعية على طريقة المتأخرين من الحنفية، من ظن ذلك فهو على خير تقدير له لم يأخذ إلا بالظن والوهم في تفسير الآيات ثم ساقه ظنه إلى غاية التكلف في تأويل حديث « لا

---

(١) " المحلى " ١٠/٣٥٠-٣٥٧.

يقتل مسلم بكافر))، ثم هو كذلك لم يأخذ بالاحتياط إذ جاء إلى اجتهاد ظني في آراء إمام المذهب فجعله مذهبا يفتى ويقضى به في إباحة دم المسلم!! فلو أن قاضيا حنفيا جاءته مثل هذه القضية وهو مجرد مقلد لأبي حنيفة أو مجتهد لا يقطع بصحة اجتهاده فهذا ليس له أن يسفك دم المسلم بهذا الاجتهاد ولكن عليه إما أن ينقل القضية إلى من يقطع بالصواب من العلماء وإن كان على خلاف مذهبه أو يلجأ إلى تحكيم جماعة من المجتهدين للوصول إلى اليقين من الأمر أو إذا تعذر عليه ذلك فإنه يأخذ بالاحتياط وهو عقوبة المسلم بغير القصاص مع تعويض أولياء المقتول.

المطلب الخامس
تلخيص حكم العمل بالعلم الظاهر

الأمثلة الثلاثة الماضية كافية إن شاء الله تعالى لمعرفة هذا الحكم، والمقصود هنا تلخيص ذلك مع ذكر بعض الأدلة. وتوجد تفاصيل أخرى مذكورة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ذكرناها في كتاب (المنهج الفريد).

١- حكم المجتهد في حق نفسه وحكم من قلده :

المجتهد مكلف باجتهاده في حق نفسه وإن كان علما ظاهرا وليس يقينا، قال تعالى **﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾** (البقرة ٢٨٦) وقال **﴿ لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ﴾** (الطلاق ٧)، فصح أن الإنسان مكلف في حق نفسه بما في وسعه وفي حدود ما آتاه الله تعالى من علم وقدرة. وكذلك حكم المقلد إذا قلد في أمر نفسه كأحكام الوضوء والصلاة فلم يتجاوز إلى حقوق الآخرين.

٢- حكم المجتهد في القضاء في الدماء والأموال والأعراض :

المجتهد مكلف في ذلك كله بالحق، قال تعالى ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** ﴾ (المائدة ٤٥)، وقال تعالى ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ (الأنعام ١٥١). وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عز وجل »رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[1] وفي رواية من حديث عمر ؓ عن رسول الله ﷺ قال « عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه » رواه البخاري[2]. والحق هو الصحيح الثابت الذي ليس بباطل ولا ضلال، فالحكم بالحق هو الحكم بالصواب الذي أنزله الله تعالى. ولكن إذا لم يصل المجتهد إلى اليقين من صحة الحكم الفقهي فإنه يجتهد في تقديم واحد من الاختيارات الآتية: إما نقل القضية إلى من يقطع بالحكم وإما تحكيم أهل العلم للوصول إلى قاطع وإما البناء على اليقين الأصلي مع رعاية حكم الاحتياط كما أوضحنا في الأمثلة، وذلك أن اليقين الأصلي هو حكم شرعي كان ثابتا قطعا وإنما قام إحتمال معتبر على زواله أو تغييره فالعمل باليقين الأصلي هنا هو عمل بحق كما أن الاحتياط معه لصالح الحكم المغاير يمنع من إلغاء العمل بالعلم الظاهر لمجرد عدم القطع به، غير أن الجمع بين البناء على اليقين والاحتياط لحكم مغاير يحتاج إلى ملكة اجتهاد عالية وإلا فإن أخطاء كبيرة قد تقع، وذكرنا قبل قليل مثالا هو الخلاف في قتل المسلم قصاصا بالكافر، فما هو اليقين الأصلي في هذه القضية بحيث يبنى عليه الحكم ما لم يقم برهان على حصول تغيير فيه؟ أهو ﴿ **النفس بالنفس** ﴾ بمفهوم يعم المسلمين والذميين دون المحاربين والمعاهدين كما يقتضيه مذهب الحنفية ؟! أم هو ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾ وأن دماءنا وأموالنا وأعراضنا

---

(١) " نيل الأوطار " ١ / ٣٣٦-٣٣٧.

(٢) " فتح الباري " ١٢/٢٣٢-٢٣٣.

حرام علينا كحرمة اليوم الحرام في الشهر الحرام في البلد الحرام؟ وقد توسعنا في هذا المثال قبل قليل. المهم أن الموضع هنا موضع يقين أو حق فمن لم يجد وسيلة إلى القطع بالصواب فإنه يجمع بين البناء على اليقين الأصلي والاحتياط لأن البناء على اليقين عمل بحق وكذلك العمل معه بالاحتياط لأن أدلة الاحتياط قطعية وإن غفل عن هذه القاعدة كثير من الناس.

وقد يقول سائل : إذا منعنا من سفك الدماء وانتهاك الحرمات بالعلم الظاهر أو الاجتهادات الظنية كما هو الاصطلاح المشهور فما هي مواقع الخطأ في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإن حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» رواه النسائي والترمذي وابن الجارود كما ذكر الألباني[١] وروواه ابن حزم[٢] واللفظ له. وبنحو هذا اللفظ رواه البخاري ومسلم ولكن من حديث عمرو بن العاص مرفوعا؟ الجواب وبالله تعالى التوفيق : إن القاضي وإن كان متيقنا من الحكم الشرعي فإنه قد يخطأ في إيقاع الحكم في موقعه لأنه يعتمد في ذلك على البينات القضائية كشهادة الشهود والقرائن المعتبرة، وهذه البينات إذا جرت على القواعد الشرعية فهي قطعية في ثبوت الأمر بها والعمل بمقتضاها وإن كانت غير قطعية في مدلولها. فالعمل بها عمل بحق بصرف النظر عن مدلولها. يوضح ذلك حديث أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ «إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار »رواه البخاري ومسلم واللفظ من مسلم[٣] وجعل أجرين للحاكم المصيب وإن كان سبب الإصابة والخطأ هو البينة قد يكون لأن للحاكم مجالا واسعا في كشف زيف البينات التي تبدو وكأنها صحيحة وفي تضعيف "القرائن التي تبدو وكأنها قوية وعكس ذلك،

---

(١) " إرواء الغليل " ٢ / ٨٨-٨٩ .

(٢) " الإحكام " ٦٥٣ و١١٥٩ .

(٣) " صحيح مسلم " ١٣٣٧/٣ .

فله مجال واسع في تمحيص البينات والتنقيب عن مواضع القوة والضعف فيها. وقد يخطأ الحاكم أيضا إذا لم يتوصل إلى قاطع في القضية فبنى الحكم على اليقين الأصلي وأغفل علما ظاهرا مغايرا له، هو صحيح في حقيقة الأمر. والخطأ هنا محتمل إذا أصاب الحاكم اليقين الأصلي واحتاط للدليل المغاير لأن اليقين الأصلي قد أقرته الشريعة في بعض الأوقات وحكمت به، ولكن الخطأ يكبر إذا أخطأ الحاكم اليقين الأصلي فبنى على مجرد الظن كما بينا في قضية القصاص بين المسلم والكافر. والله تعالى أعلم.

الفصل الثاني

المبحث الأول: استدلالات القائسين التي توهم بجواز التشريع بالرأي عند المتأخرين.

المبحث الثاني : حقيقة القياس عند المتأخرين.

المبحث الثالث: حكم القياس نصاً في الحديث والآثار والمذاهب .

المبحث الأول

استدلالات القائسين التي توهم بجواز التشريع بالرأي على أنه دليل ثالث بعد القرآن والسنة

لا إشكال في وجود آراء فقهية كثيرة خرجها أهل القياس علـــى أنـــها أقيســـة صحيحة وقد يرى آخرون أنها ليست بأقيسة وإنما هي عمل بعموم أو إطـــلاق أو مقتضى أمر أو نهي أو شبه ذلك من وجوه العمل بالنص. والمقصود هنا بيان أدلـــة أهل القياس وهل يصح أن يثبت بها دليل شرعي ثالث سوى القرآن والســـنة أم لا؟ وهل تدل على جواز اتباع الظن في الدين والفتوى والقضـــاء بـــه أم لا؟ وليـــس المقصود هنا نفي القياس على طريقة نفاة الحكمة أو نفاة المصالح والعلل الحقيقيـــة، غير أن حصر الدين في الكتاب والسنة يوجب إرجاع الصحيح من الأقيســـة إلـــى النصوص وليس إلى دليل ثالث ويوجب تبعا لذلك التفكير بنظام أو منـــهاج جديـــد تستخرج به تلك الأقيسة من النصوص وليس من القياس. وســـيتضح الأمـــر فـــي المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول

حديث معاذ في القضاء بالرأي

الحديث وإسناده :

عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رســـول الله ﷺ لمـــا أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ » قـــال : أقضـــي بكتاب الله، قال « فإن لم تجد في كتاب الله؟ » قال فبسنة رسول الله ﷺ، قال «فإن

لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ » قال : اجتهد رأيـــي ولا آلــو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال « الحمد لله الذي وفق رسول رســول الله لمـا يرضي رسول الله » رواه أبو داود[١]واللفظ له والترمذي[٢] كلاهما من طريق شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو، ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس مـــن أهل حمص من أصحاب معاذ ثم ذكر أبو داود أنهم قالوا : أن رسول الله ﷺ لمـــا أراد أن يبعث معاذا وذكر الترمذي أنهم قالوا : عن معاذ عـــن النبـي ﷺ وقـال الترمذي : هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.اهـ

وهذا إسناد ضعيف جدا، أما الحارث بن عمرو فمجهول لا يعـــرف إلا بـــهذا الحديث وأما شيوخه في الإسناد فمجاهيل لا يعرفون إلا بدعـــوى الحـــارث وهـــو مجهول انهم من أصحاب معاذ، وللحارث ترجمة في (التهذيب)[٣] ولذلـــك ذهـــب عامة أئمة الحديث إلى تضعيف هذا الحديث.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى : حديث الحارث بن عمرو عن ناس مـن أصحاب معاذ عن معاذ، قال الترمذي : لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إســـناده بمتصل، وقال البخاري في تاريخه : الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ وعنـــه أبو عون لا يصح ولا يعرف إلا بهذا. وقال الدارقطني في العلل : رواه شعبة عـــن أبي عون هكذا وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه والمرسل أصح. وقال ابن حزم : لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون وأدعى بعضهم فيه التواتر وهـذا كذب لأنه ما رواه أحد غير أبي عون عن الحارث فكيف يكون متواترا. وقال عبـد الحق : لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح. وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية : لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه وإن كان معنـــاه

---

(١) " سنن أبي داود " ٣/٣٠٢.
(٢) " تحفة الأحوذي " ٤/٥٥٦-٥٥٧.
(٣) " تهذيب التهذيب " ٣/١٣٢.

صحيحا. وقال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام على هذا الحديث : اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين أحدهما طريق شعبة والأخرى عن محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ وكلاهما لا يصح، قال : وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في كتاب أصول الفقه : والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ، قال : وهذه زلة منه ولو كان عالما بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة، قلت (القائل ابن حجر) : أساء الأدب على إمام الحرمين وكان يمكنه أن يعبر بألين من هذه العبارة مع أن كلام إمام الحرمين أشد مما نقله عنه فإنه قال : والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل. كذا قال رحمه الله!! اهـ(١).

وقال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو. قال البخاري : لا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح. هذا نص كلام البخاري رحمه الله في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم، ثم لم يعرف قط في عصر الصحابة ولا ذكره أحد منهم ثم لم يعرفه أحد قط في عصر التابعين حتى أخذه أبو عون وحده عمن لا يدرى من هو، فلما وجده أصحاب الرأي عند شعبة طاروا به كل مطار وأشاعوه في الدنيا وهو باطل لا أصل له. اهـ(٢).

وقد نقل الحافظ الزيلعي(٣) كلام البخاري والترمذي في هذا الحديث ولم يعترض عليه وكذلك فعل ابن الملقن(٤) إلا أنه صرح بتضعيف الإسناد. بل نقل حمدي

---

(١) " تلخيص الحبير " ٤/١٨٢-١٨٣.

(٢) " الإحكام في أصول الأحكام " ٧٧٣.

(٣) " نصب الراية " ٤/٦٣.

(٤) " خلاصة البدر المنير " ٢/٤٢٤.

السلفي عن ابن الملقن أنه قال : هذا الحديث كثيرا ما يتكرر في كتب الفقهاء والأصوليين والمحدثين ويعتمدون عليه وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم. اهـ[1].

وأصبح واضحا إن شاء الله تعالى أن حديث معاذ في القضاء بالرأي حديث ساقط الإسناد مع شهرته، غير أنه لم يشتهر قط إلا عند المتأخرين وذلك لأنه لم يعرف له بعد البحث الطويل غير طريقين غير صحيحين، بل لا يعرف في الكتب المشهورة إلا من طريق واحد هو طريق الحارث بن عمرو وهي رواية مجهول عن مجاهيل ثم لم يروه عن ذلك المجهول غير أبي عون ثم رواه عنه المحدث المشهور شعبة بن الحجاج ثم رواه عن شعبة جماعة من أهل الحديث منهم يزيد بن هارون وحفص بن عمر ويحيى ووكيع ومحمد بن جعفر وعبد الرحمن بن مهدي، وعن بعض هؤلاء روى الحديث ابن سعد والترمذي وأبو داود وغيرهم ثم تلقاه أهل القياس بالقبول إذ وجدوا فيه حسب رأيهم حجة لمذهبهم، ولا يصح البتة أن طائفة كبيرة من الفقهاء تلقته بالقبول إلا بعد أخذه من شعبة بل لعل ذلك بعد شعبة بأكثر من قرن أو نحو قرنين وإنما مات شعبة سنة ستين ومائة.

هذا حال الحديث من جهة الإسناد.

معنى الحديث :

وأما المعنى فإن حديث معاذ يشعر بل يدل على الترتيب أي أن الباحث عن حكم قضية معينة ينظر أولا في القرآن الكريم فإن وجد دليلا اكتفى به فإن لم يجد فعل مثل ذلك في السنة فإن لم يجد حكم برأيه من غير كتاب ولا سنة. وهذا ترتيب باطل والعلماء متفقون على بطلانه إلا من شذ، وذلك لأن المجتهد عليه أن ينظر في أدلة القضية جميعا من قرآن وسنة وينظر في تأثير بعضها في بعض بحيث يعمل

---

(١) " تحقيق المعتبر " ٦٨.

بها جميعا وذلك أن السنة قد تصرف ظاهر القرآن الكريم عن ظاهره أو تعين اللفظ المشترك فيه ونحو ذلك من وجوه البيان.

فعن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال : من تأول القرآن على ظاهره من غير دلالة من الرسول ولا من أحد من الصحابة فهو تأويل أهل البدع لأن الآية تكون عامة قصدت لشيء بعينه ورسول الله ﷺ المعبر عنها. اهـ، نقله ابن تيمية في (المسودة)[1] كما ذكر ابن تيمية مثله في (الأيمان)[2] وأوضحه بقوله عز وجل ﴿ **يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين** ﴾ (النساء ١١) فمن بادر بحمل الآية على ظاهرها لزمه أن يورث من وقع عليه اسم الولد كافرا كان أو مسلما ولكن بينت السنة أن الآية إنما قصدت المسلم لا الكافر. والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا. وقال الإمام الأسنوي الشافعي رحمه الله تعالى : ذكر الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالإجماع. اهـ[3]، فهذا إجماع أو هو قول الجمهور الأعظم على أقل تقدير. وقال علاء الدين البخاري الحنفي رحمه الله تعالى : ولا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل، لا في حق غيره ولا في حق نفسه لأن جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه أيضا. اهـ[4].

ثم على تقدير وجود رأي يعمل به الحاكم إذا لم يعرف الحكم من الكتاب والسنة فإن هذا لا يعني أنه رأي يقضي به الحاكم كما يقضي بالكتاب والسنة، فلو كان الأمر كذلك لكان رجوعا من الدين المنزل إلى الأهواء ولكنه الرأي الحسن في

---

(١) " المسودة " ١٧٩.

(٢) " الأيمان " ٣٣٩-٣٤٠.

(٣) " التمهيد " ٣٥٨.

(٤) " كشف الأسرار " ٣/٣٧٧.

كيفية التصرف لأجل التوصل إلى حكم الكتاب أو لتحقيق مصلحة مع اجتناب الوقوع في مخالفة شرعية مقدرة، فلو أن حاكما اضطر اضطرارا للفصل بين اثنين في قضية لا يعلم فيها حكما من القرآن والسنة فإن حسن رأيه يتبين بوجوه منها :

١- إقناع الخصوم في قضايا الأموال بالتصالح على أمر يرضون به جميعا كما في رواية لحديث أم سلمة ستأتي في آخر هذا الشرح إن شاء الله.

٢- الأخذ بالاحتياط في الدماء والأنكحة بحيث يجتنب أي احتمال للقتل بلا حق والزنا، وقد يقتضي ذلك منعا موقتا لبعض المباحات أو إرجاء موقتا للفصل في القضية حتى يتضح الأمر ويعرف حكم الكتاب والسنة.

٣- التمييز في القضايا بين ما يحتمل فيه إرجاء الحكم وما يحتمل فيه تراضي الخصوم على أمر يختارونه وما يحتمل فيه البناء على اليقين الأصلي مع الاحتياط لحكم مغاير وشبه ذلك من الاحتمالات والتمييز بين هذه الأمور يعتمد على قواعد شرعية من القرآن والسنة، غير أن تنفيذ ذلك على الخصوم يحتاج إلى كثير من الفطنة وجودة الرأي.

٤- تيسير السبل للتوصل إلى حكم الكتاب والسنة نحو إعداد جماعة من العلماء لدراسة القضية والتشاور فيها وتهيئة ما يحتاجونه لذلك.

٥- وربما يطلق القضاء بالرأي على العمل بالبينات القضائية كشهادة الشهود والقرائن المعتبرة، وسيأتي ذلك في رواية لحديث أم سلمة في القضاء إن شاء الله.

وأما الرأي في هذا الحديث عند أهل القياس المتأخرين فله شأن آخر، فقد احتجوا بهذا الحديث لإثبات القياس ، وتتضح حقيقة القياس عندهم من تفسير أحد كبارهم لهذا الحديث فقد قال أبو المعالي الجويني رحمه الله تعالى : فإنه ﷺ (أي معاذ بن جبل) انتقل من الوحي والتنزيل إلى سنة رسول الله ﷺ ثم انتقل منهما

عند تقديره فقدهما إلى الرأي، ولا يجوز أن يقال : أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام فإن ذلك لو كان على هذا الوجه لكان متعلقا بالكتاب والسنة. اهـ[1]. ويبدو من كلام الجويني أن السنة النبوية ليست في رأيه وحيا منزلا، وهذا خطأ قطعا، وسبق أن أشرنا إلى حقيقة السنة في أوائل المبحث الثاني. المهم هنا أن القياس عند الجويني ليس وجها من وجوه الاستنباط من الكتاب والسنة ولكنه حكم أو دليل ثالث وراء الكتاب والسنة وله حسب رأي القائس نوع علاقة بالكتاب والسنة وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الجواب عن احتجاج القائسين بحديث معاذ :

ونحتاج إلى معرفة وجه احتجاج القائسين بحديث معاذ مع شدة ضعفه وإمكان تفسير الرأي فيه بغير القياس الاصطلاحي، وخلاصة ذلك أنهم دافعوا عن حديث معاذ وعن تفسيرهم له بالأمور التالية :

١- الدفاع عن الحارث بن عمرو :

وذلك أن الحديث مداره في الكتب المشهورة على الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ، وسبق أن ذكرنا إن الحارث مجهول.

غير إن الذين جنحوا إلى قبول الحديث ذكروا أمورا قد يظن أنها تقوي من شأن الحارث، ولعل أهمها أن الإمام ابن حبان قد وثق الحارث، ذكر ذلك الإمام الزركشي[2]. ولعل الزركشي رحمه الله تعالى لم يعرف مذهب ابن حبان في التوثيق، فإن مذهب ابن حبان هو توثيق كل من لم يعرف منه الجرح وقد صرح بمذهبه هذا في مقدمة كتابه[3]، ولذلك أدخل ابن حبان في الثقات جملة من المجاهيل

---

(١) " البرهان " ٢/٧٧٢.
(٢) " المعتبر " ٦٥.
(٣) " الثقات " ١/١٣.

الذين لا يوجد البتة ما يدل على توثيقهم ولكنه وثقهم لمجرد عدم معرفة ما يوجب تجريحهم سوى الجهالة، فإذا وثق ابن حبان مجهولا فإن توثيقه ليس بمعتمد إلا عند من يوافق ابن حبان في مذهبه وهو مذهب شاذ عند أهل الحديث. وعلى تقدير أن من القائسين من يذهب في الحديث مذهب ابن حبان فإن في حديث معاذ مشكلة أخرى وهي شيوخ الحارث فإنهم مجاهيل ادعى الحارث أنهم من أصحاب معاذ.

ونقل الزركشي عن صاحب مرآة الزمان أنه قال : وأما الحارث بن عمرو فليس بمجهول، قد أزال الجهالة ابن سعد بقوله : ابن أخي المغيرة، يعني ابن شعبة. اهـ[1]، وهذا كلام غريب، فإنما ارتفعت بذلك جهالة العشيرة وهذا ليس بأفضل من معرفة اسمه واسم أبيه وإنما المهم عند أهل العلم معرفة العدالة وما يدل على التوثيق، وقد ثبت تجريح بعض أبناء كبار الصحابة فما الذي يعصم ابن أخ المغيرة؟! ولم يأتي أحد فيما نعلم بما يرفع جهالة العدالة عن الحارث بن عمرو إلا على مذهب من يرى أن الأصل في المسلمين العدالة ما لم يثبت العكس وهو مذهب مردود عند عامة المحدثين وعند كثير من الفقهاء إلا في الصحابة.

٢- محاولة تأييد حديث معاذ بخبر رواه رجل متهم بالوضع :

نقل ابن القيم عن أبي بكر الخطيب انه قال : وقد قيل أن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة. اهـ[2]. ولم يذكر الخطيب فيما نقله ابن القيم الإسناد الكامل لهذه الرواية ولا ذكر نصها. وقد أشار الزركشي إلى كلام الخطيب واحتج به لإزالة الجهالة عن الراوي عن معاذ!!

---

(١) " المعتبر " ٦٧/٦٨.

(٢) " أعلام الموقعين " ١/٢٠٢.

ولا أدري ما وجه إحالة الخطيب إلى مجهول إذ قال : وقد قيل أن عبادة بن نسي إلى آخر كلامه ثم وصفه بأنه إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة!! وذلك أن الذي وصل الإسناد بالموثقين غير مذكور فلا قيمة لمثل هذا الإسناد البتة ولكن ينقل كلام الخطيب من تشتد حاجته لأدنى حجة توافق مذهبه.

ويظهر أن الأمر كذلك فإن الرواية التي أشار إليها الخطيب باطلة إسنادا، ثم لو جاز الاحتجاج بها فإن نصها يعارض مفهوم القائسين لحديث معاذ ولا يوافقه.

فعن معاذ بن جبل قال : لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال « لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم. وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إلي فيه » رواه ابن ماجه[1] من طريق عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ غير أن الراوي عن عبادة بن نسي هو محمد بن سعيد بن حسان وهو المصلوب، قد اتهم بالزندقة وقد ذكر أئمة الحديث أنه كان يضع الحديث وهو هالك ساقط بلا خلاف بين أئمة الجرح والتعديل، وله ترجمة في تهذيب ابن حجر[2].

وأيضا فإن الخطيب لم يرو الحديث بهذا الإسناد كما توهم بذلك عبارة الزركشي وغيره وإنما قال الخطيب : وقد قيل أن عبادة بن نسي رواه إلى آخر كلامه كما نقله بالنص ابن القيم رحمه الله تعالى، وقد بين ذلك مفصلا حمدي السلفي في تحقيق (المعتبر)[3].

٣- دعوى تلقي حديث معاذ بالقبول :

وعبارات من احتج بهذا الحديث هي ما بين : احتجوا به جميعا أو عمل به الفقهاء واعتمد عليه العلماء أو تلقته الأمة بالقبول ولم يعترض عليه أحد بالإنكار أو

---

(١) " شرح سنن ابن ماجه " ١/٢٧-٢٨.
(٢) " تهذيب التهذيب " ٩/١٦٣-١٦٤.
(٣) " المعتبر " ٦٥.

هو مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل!! وتجد هذه العبارات مفرقة فيما نقله ابن القيم(١) والزركشي(٢) وفيما نص عليه الجويني(٣).

يريدون بذلك أن الحديث إذا تلقته الأمة بالقبول أو احتجوا به جميعا أغنى ذلك عن ذكر سنده وصار الحديث ثابتا بتلقي الأمة أو العلماء وإن لم يثبت من جهة الإسناد!! وهذه قاعدة باطلة لأنها محض وهم فإنه من المحال أن تجتمع الأمة بعلمائها على حديث معين ثم لا يثبت له إسناد صحيح واحد.

ثم لو كانت قاعدة التلقي صحيحة فإن حديث معاذ بعيد عنها إلى الغاية، فكيف يدعى على الأمة أنها تلقته بالقبول أو أنهم احتجوا به جميعا مع أنه لا يثبت له إسناد مقبول واحد إلى عصر الصحابة ولا عصر التابعين ولا يعرف أن أحدا منهم احتج به؟! ثم لم يروه في الكتب المشهورة ممن يروي عن طبقة التابعين غير أبي عون وحده!! ولا يعرف عن أحد من أئمة الحديث في القرون الثلاثة الأولى أنه صححه وإنما يعرف عن بعض كبارهم كالبخاري والترمذي أنهم ضعفوه ثم ضعفه عامة من جاء بعدهم من أئمة الحديث حتى أدعى ابن الملقن إجماع أهل النقل على تضعيفه!! والأمر واضح مما نقلناه من كلام الحافظ ابن حجر.

فإن صح أن طائفة كبيرة من أهل العلم تلقوه بالقبول فإنما هم غير أئمة الحديث من القائسين المتأخرين وقلة ممن قد يعد إماما في الحديث من المتأخرين كابن تيمية وابن كثير وإن كانت هذه القلة مشهورة برواية الحديث أو الفقه فيه أكثر من شهرتها بنقد الأسانيد. ومع ذلك فإن ابن كثير(٤) وصف إسناد حديث معاذ بأنه جيد ولم يصرح بالتصحيح وكذلك نقل عن ابن تيمية تجويد الإسناد، والوصف بجيد اصطلاح فيه إيهام ويتساهل فيه بعض المتأخرين. وعلى أي حال فإن الحجة ليست

---

(١) " أعلام الموقعين " ١/٢٠٢-٢٠٣.
(٢) " المعتبر " ٦٣-٧١.
(٣) " البرهان " ٧٧٢/٢.
(٤) " تفسير ابن كثير " ٣/١.

في ابن تيمية وابن كثير وإنما الحجة فيما يصح من أدلة التصحيح أو التضعيف، ولم نجد عند من احتج بالحديث أو صححه أو جوده سندا يعتمد عليه من قواعد الحديث. وأيضا فإنه لا ينبغي لعالم أن يظن جواز أن يثبت حديث لا يعرفه السلف بإجماع المتأخرين عليه، فهذا محال لأن الدين قد تم وكمل ولا يمكن البتة أن يجتمع الخلف على حديث لا يسند إلى السلف ثم يقولون : هذا حديث رسول الله ﷺ ، فلو جاز ذلك لجازت الزيادة في الدين عصرا بعد عصر!!

٤- تشبيه حديث معاذ بأحاديث أخرى صحيحة!! :

نقل ابن القيم عن أبي بكر الخطيب أنه قال : إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ « لا وصية لوارث » وقوله في البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وقوله « إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع » وقوله « الدية على العاقلة » وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له. اهـ[١]. وقد خلط الخطيب هنا بين الحق والباطل وتابعه على ذلك من تابعه. أما حديث معاذ فليس له إسناد قوي أصلا كما ذكرنا. وأما حديث « لا وصية لوارث » وحديث البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » فهما حديثان ثابتان بالأسانيد الصحيحة أو الحسنة المتصلة إلى النبي ﷺ وتصحيح أئمة الحديث لهما في غاية الشهرة. ولكن ربما ضعفهما بعض المحدثين بعلل غير قادحة لأن المحدثين كثيرا ما يضعفون الإسناد الذي ظاهره الصحة، يضعفونه بعلل غير جارية على طريقة الأصوليين والفقهاء وذلك كمن يضعف الإسناد الصحيح المتصل لأن ثقة آخر رواه مرسلا أو يضعف الإسناد الصحيح

---

(١) " أعلام الموقعين " ١/٢٠٢-٢٠٣.

المرفوع لأن ثقة آخر رواه موقوفا ونحو ذلك من العلل الكثيرة التي يذكرها المحدثون في نقد الأسانيد التي ظاهرها الصحة، وهي من حيث الجملة لا تقدح في الاحتجاج بتلك الأسانيد، بل ولا تقدح عند المحققين في وصف تلك الأسانيد بالصحة وذلك لأن زيادة الثقة مقبولة ومن علم وأخبر حجة على من لم يخبر ولأن العلل الاحتمالية لا تقدح في العلم الظاهر. وكذلك حديث « إذا تبايع المتبايعان بيعا ليس بينهما شهود » هو حديث ثابت متصل بالعدول إلى رسول الله ﷺ وإسناده حسن صحيح ولكن بدون زيادة « تحالفا » التي ذكرها الخطيب فإنها ضعيفة. وأما حديث « الدية على العاقلة » فإن معناه ثابت في حديث متفق عليه عند البخاري ومسلم وهو الحديث في المرأة سقط جنينها ميتا فقضى النبي ﷺ أن العقل على العصبة. فهذه وغيرها مما ذكره القائسون إنما هي أحاديث صحيحة تلقتها الكافة عن الكافة بالقبول لصحة إسنادها في كل مرحلة من مراحل الزمان بعد رسول الله ﷺ فلا يصح البتة أن تقارن بحديث معاذ الذي لم يثبت له إسناد ولا عرف أئمة الحديث مخرجه إلا بإسناد أو إسنادين ساقطين ولا اشتهر إلا بعد أن أخذه المحدثون من شعبة ثم أدخله أصحاب الكتب في مصنفاتهم.

٥- آراء حديثية أخرى لتقوية حديث معاذ :

ولأهل القياس آراء أخرى لتسويغ احتجاجهم بحديث معاذ، وهي مجرد تشبث بما ليس بحجة.

من ذلك دعوى الزركشي[١] رحمه الله تعالى أن حديث معاذ صحيح على طريق الفقهاء!! وهذا ادعاء باطل فإن الفرق بين الفقهاء المجتهدين والمحدثين هو أن بعض المحدثين يضعف الإسناد الذي ظاهره الصحة بعلل احتمالية غير مؤثرة كالحديث الذي وصله ثقة وأرسله ثقة آخر أو رفعه ثقة ووقفه ثقة آخر أو رواه ثقة

---

(١) " المعتبر " ٧١ .

قد قام شك على أنه لم يسمع ممن فوقه في الإسناد وإن كان معاصرا لـــه أو مـــن أقرانه ونحو ذلك من العلل الاحتمالية الكثيرة عند المحدثين والتي لا يقبلها المحققون من الأصوليين والفقهاء. وأما الحديث الذي ليس له إسناد صحيح ولا حســن فــي الظاهر فهذا لا فرق في تضعيفه بين الفقهاء والمحدثين إلا من يتكلم في الحديث بلا دراية من الفقهاء وإلا من يحتج في الأصول من الفقهاء بروايـــة المجـــهول عــن المجهول!!

ومنها أيضا دعوى الزركشي إمكان تصحيح الحديث على طريق المحدثين مــع كثرة شواهده كحديث « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران »، وهذا استشهاد بما لا يشهد فإن حديث اجتهاد الحاكم وأجره على الخطأ والصواب ليس فيه أدنى إشــارة إلى أن خطأ الحاكم سببه القياس ولا أن المقصود بالاجتهاد هو القيـــاس بـــالمعنى الاصطلاحي، فكيف يكون شاهدا لحديث معاذ بمفهوم القائسين له؟! ثــم لــو كــان حديث اجتهاد الحاكم شاهدا لاكتفى به أهل القياس لأنه في الصحيحيــن وغيرهمــا ولما احتاجوا أن يحتجوا بحديث ضعيف وأن يسرفوا في محاولات تقويته. وأيضـــا فإن قضية اجتهاد الرأي فيما لا نص فيه إن كان فيها حديث يرقـــى إلـــى مرتبـــة الاستشهاد فهو رواية أبي داود لحديث أم سلمة في قضاء رســول الله ﷺ بالبينـــة وهو يخالف مفهوم القائسين لحديث معاذ لأن الرأي فيه إنما هو العمل بظاهر البينة القضائية بصرف النظر عن صدقها في حقيقة الأمر إذا لم يقم دليل علـــى خـــلاف الظاهر وسيأتي الحديث بعد قليل إن شاء الله تعالى.

ومن غريب الآراء الحديثية قول ابن القيم رحمه الله تعالى : كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث وقد قال بعض أئمة الحديث : إذا رأيت شعبة في إســـناد حديـــث فاشدد يديك به. اهـ[1] وهذا الكلام مجرد زخرفة فإنه يوهم أن الإسناد كلـــه فـــوق شعبة ينبغي أن يكون صحيحا وهو أمر باطل لا يعرف فيما أعلم عن أحد من أئمـــة

---

(١) " أعلام الموقعين " ١ /٢٠٢.

الحديث، وعلى تقدير أن بعض المحدثين قال ما قد يوهم به فليس المراد أن الإسناد فوق شعبة صحيح كله ولعل المراد العناية بأحاديث شعبة. ولكن ربما قال بعض الأئمة أن شعبة لا يروي إلا عن ثقة، والأمر كذلك في حديث معاذ لأن شعبة روى الحديث عن أبي عون وهو ثقة ثم جاء الضعف الشديد من سلسلة المجاهيل فوق أبي عون. ثم ما معنى دعوى ابن القيم أن شعبة حامل لواء هذا الحديث؟! فهل ظهر من شعبة عناية خاصة به إلا أنه رواه عن أبي عون؟!

وواضح من هذه الآراء وشبهها أن مسلك القائسين المتأخرين أحوجهم إلى أدلة تؤيد مسلكهم فتمسكوا بحديث ساقط الإسناد وأمعنوا في محاولة تقويته.

٦- تفسير الرأي في حديث معاذ بأنه القياس!! :

وهذا تفسير يقطع ببطلانه إن كان القياس دليلا ثالثا وراء القرآن والسنة وليس استنباطا من القرآن والسنة. وقد ذكرنا بعد تخريج الحديث والكلام على إسناده، ذكرنا وجوه الرأي الحسن الذي يجوز للقاضي أن يعمل به إذا لم يعلم في القضية نصا من الكتاب والسنة. والوجه الأخير الذي ذكرناه هو تسمية العمل بالبينات الظاهرة رأيا.

فعن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار ». متفق عليه واللفظ من مسلم[1] ورواه أبو داود ثم ساق رواية عن أم سلمة قالت : أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان في مواريث لهما لم تكن بينهما إلا دعواهما فقال النبي ﷺ ، فذكر مثله، فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما : حقي لك، فقال لهما النبي ﷺ «أما إذا فعلتما ما فعلتما فاقتسما وتوخيا الحق » رواه أبو داود ثم ساق عن أم سلمة

---

(١) " صحيح مسلم " ١٣٣٧/٣.

عن النبي ﷺ بهذا الحديث، قال : يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، فقال «إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه» رواه أبو داود[1]، وروايتا أبي داود الأخيرتان مدارهما على أسامة بن زيد الليثي وهو ثقة فيه ضعف فقد روى عنه جماعة من الثقات ووثقه ابن معين والعجلي وابن حبان واستشهد به الإمام مسلم في صحيحه ولكن ضعفه الإمام أحمد ويحيى القطان من جهة الخطأ والمناكير في حديثه، ولعلها أخطاء قليلة محتملة فقد أدخله ابن حبان في الثقات ونص على أنه يخطئ، وابن حبان مع تساهله في توثيق المجاهيل فإنه معروف بالتعنت في تجريح الثقات المعروفين فلو وجد له أخطاء كثيرة لما أدخله في الثقات، ولأسامة هذا ترجمة عن ابن حجر[2] وابن حبان[3].

فإن ترجح توثيق أسامة فإن إسناد الرواية الأخيرة لأبي داود حسن، ويمكن تفسير الرأي فيها بما سبق ذكر وجوهه وليس بالقياس الاصطلاحي، وسياق روايات حديث أم سلمة يؤيد تلك الوجوه. وتشعر الرواية أيضا بإطلاق أسم الرأي على كل قضية لا يتوصل فيها المجتهد إلى القطع واليقين سواء كانت بينة قضائية كما هي قصة هذا الحديث أو استنباطا من الكتاب والسنة كما سبق بيان في معنى (الرأي).

المطلب الثاني

آية الاعتبار

وهي قوله تعالى ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم

---

(١) " سنن أبي داود " ٣/٣٠٠.

(٢) " تهذيب التهذيب " ١/١٨٣-١٨٤.

(٣) " الثقات " ٦/٧٤.

اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمْ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الأَبْصَارِ ﴾ (الحشر ٢).

معنى الاعتبار :

والاعتبار أصله من عَبَرَ يَعْبُرُ عَبْراً وعُبُوراً وهـو التجـاوز أو الانتقـال أو المضي في الشيء والنفوذ فيه. يقال : عبر النهر عبوراً، وعبر السبيل أي شقها أو قطعها ومضى فيها، والعَبْرَة الدمعة، وعبَّر عن ما في نفسه أي نقل ما في فكره إلى الكلام ونحوه ومنه العبارة، وعبَّر الرؤيا فسرها وهو انتقال من رموزها في المنـام إلى حقيقة هذه الرموز في المآل.

وأما العِبْرَة فمصدر وقد يستعمل اسماً، ويراد به الانتقال من حال إلـى حـال بحسب ما تقتضيه العظة نحو الانتقال من الغفلة إلى التذكر أو من الجهل إلى العلـم أو من الإقدام إلى الإحجام ونحو ذلك، قال تعالى ﴿ **يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْـهِمْ رَأْيَ الْعَيْـنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ (آل عمران ١٣) أي أن في ذلك ما يقتضي المعرفة بأن القضية قد تتكرر وأن ما حصل لأولئك قـد يحصل نفسه أو مثله لأمثالهم. وقال تعالى ﴿ **وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ** ﴾(النحل ٦٦) أي أن في الأنعام لعظة تقتضي التذكر والعلم بكثير من حقائق الخلق نحو كيفية تكوين اللبـن، ولعل العبرة هنا أن الإنسـان يتذكر عجائب خلق الله تعالى في الأنعام سـواء وجد لها نظيراً في موضع آخر أو لم يجد، فإن اقتضت العبرة هنا انتقالاً فقد يكون انتقالاً من مرتبة إلى أخرى في العلم والتذكر.

وأما اعتبر اعتباراً على وزن افتعل فمعناه اتخذ الشيء عبرة.

هذه خلاصة ما يدل عليه كلام أئمة اللغة كابن سيده[1] وابن فارس[2] والراغب[3] وكلام المفسرين.

احتجاج القائسين بالاعتبار :

ولإثبات القياس احتج كثير من القائسين المتأخرين بآية الاعتبار في سورة الحشر أو بمعنى الاعتبار كما فهموه من الآيات التي تقتضي الاتعاظ بخلق السموات والأرض واحياء الموتى وشبه ذلك. فممن احتج بآية الاعتبار الآمدي[4] والسرخسي[5] وكل من البزدوي وعلاء الدين البخاري[6]. قال الآمدي : والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والاجماع، اما الكتاب فقوله تعالى ﴿ **فاعتبروا ياأولي الأبصار** ﴾ ، والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع. وإذا ثبت أن القياس مأمور به فالأمر إما أن يكون للوجوب أو للندب وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعا. اهـ.

واستدل قائسون آخرون بالآيات الكثيرة التي تتضمن معنى الاتعاظ والاعتبار، قال ابن القيم رحمه الله تعالى : وأما قياس الدلالة فهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها ومنه قوله تعالى ﴿ **ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير** ﴾ (فصلت ٣٩)، فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه

---

(١) " المحكم والمحيط الأعظم " ٢/٩٣-٩٥.
(٢) " معجم مقاييس اللغة " ٤/٢٠٧-٢١٠.
(٣) " المفردات " ٣٢٠.
(٤) " الإحكام " ٤ /٢٦-٢٨.
(٥) " أصول السرخسي " ٢/١٢٥.
(٦) " كشف الأسرار " ٣ /٢٨٤-٢٨٦.

وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه وذلك قياس إحياء على إحياء واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة. اهـ[1]. وذكر ابن القيم أمثلة متعددة من هذا النوع.

اللبس في الاحتجاج بالاعتبار :

فلما كان القياس الاصطلاحي جاريا عند أهله مجرى اعتبار إحياء الموتى بإحياء الأرض، جاز عندهم تبعا لذلك اعتبار فرع بأصل ليس من جنسه إلا في صفة مجملة كصفة الإحياء هنا وإن كانت تفاصيل إحياء الموتى هي غير تفاصيل إحياء الأرض، ولذلك تعذر على الإمام الغزالي[2] إقامة الدليل على أن الفرع من جنس الأصل ولكنه عول في القياس بينهما على أن حكم الأصل يناسب الفرع!!

ولا إشكال في اعتبار أفراد العام ببعضها، مثاله أن يرد في نص عبارة خاصة في فرد معين غير أن هذا الفرد ينبه إلى نظائره ويكون العموم مفهوما عند التدقيق من النص نفسه أو من نصوص اخرى، مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾ (الجمعة ٩) فإن الناظر قد يعتبر عقودا كثيرة بالبيع كالإجارة والشركة والنكاح ونحوها، ولكنه ليس بقياس لأن قوله ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله** ﴾يوجب عدم الاشتغال وقت النداء إلا بالسعي إلى ذكر الله تعالى، وهذا يوجب ترك البيع والشراء وشبه ذلك من العقود والأعمال، ثم قال تعالى ﴿**وذروا البيع** ﴾وهذا يفيد توكيد ما سبق ودفع توهم جواز تأخير السعي.

---

(١) " أعلام الموقعين " ١ / ١٣٨-١٤٨.

(٢) " شفاء الغليل " ١١٨-١٢٥ وما بعده.

وإنما الإشكال حين يحتج القائس بالاعتبار ليؤلف بين أفراد لا تجمعهم نصوص الكتاب والسنة، لا بعموم ولا إطلاق ولا مقتضى أمر ولا نهي ولا منطوق ولا مفهوم ولا شبه ذلك من وجوه الاستنباط المباشر من النصوص، وإنما يجمعهم الرأي وكأنه دليل ثالث وراء الكتاب والسنة. ويحتاج الأمر إلى إيضاح بالأمثلة.

مثال ذلك ما حصل في تفسير قوله تعالى ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين** ﴾ (النساء ٢٤)واضح أن الله تعالى أحل النكاح بالأموال غير أن الآية لم تفصل مقدار الأموال، فذهب جمهور أهل العلم منهم الشافعي وأهل الحديث إلى جواز الصداق بما يتمول أو بالمال الذي له في العرف قيمة سواء كان قليلا أو كثيرا، ويساعدهم قول النبي ﷺ للرجل الذي أراد الزواج ولم يكن له مال «أنظر ولو خاتم من حديد» متفق عليه في سياق حديث طويل واللفظ من مسلم[1] ولكن ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا مهر أقل من عشرة دراهم وهو نصاب قطع يد السارق في مذهب الحنفية. وذهب الإمام مالك إلى أنه لا مهر أقل من ربع دينار من الذهب وهو نصاب قطع السارق كما ورد في الحديث. ونقل القرطبي عن النخعي : أقله أربعون درهما، وعن سعيد بن جبير : خمسون درهما. ولا إشكال في الأمر إن كانت هذه التقديرات من باب سد الذرائع لئلا يتهاون الناس في النكاح والطلاق أو كان اعتماد نصاب قطع السارق مجرد احتياط في معرفة مقدار ما يتمول وله قيمة عرفية، وكذلك لا إشكال إذا اعتقد بعضهم أن نصا في القرآن أو السنة يقتضي مقدارا معينا من المال في الصداق. غير أن طائفة من أتباع مالك وأبي حنيفة ﷺ خرجوا مذهب الإمامين على قياس لا يتغير!! وهو أن الفرج عضو يستباح بالنكاح ولكن على مال مبهم واليد عضو يستباح بالسرقة ولكن بمال معلوم المقدار فوجب عندهم اعتبار استباحة الفرج في

---

(١) " صحيح مسلم " ٢/١٠٤٠-١٠٤١ .

النكاح باستباحة اليد في حد السرقة فلا يصح أن يكون المهر أقل من نصاب قطع السارق!! نقل هذا القياس أبو بكر الجصاص[1] عن بعض أصحابه من الحنفية ووافقهم عليه، ونقله كذلك الإمام القرطبي[2] المالكي عن بعض أصحابه ولكنه خالفهم وعدل عن مذهبهم هذا إلى مذهب الشافعي وأهل الحديث. وليس ببعيد أن يقال لأصحاب هذا القياس : أن قوله تعالى ﴿ بأموالكم ﴾ ليس مبهما لا يفهم وإنما هو عام بمعنى المطلق وله نظائر كثيرة، وأما تقييده بالقياس على نصاب قطع السارق فهو بالألغاز أشبه منه بالأمثال المضروبة للفهم، ومن المحال أن يفهم من قوله تعالى ﴿ **فاعتبروا ياأولي الأبصار** ﴾ أن أقل المهر يقاس على نصاب قطع السارق. قال أبو محمد ابن حزم رحمه الله تعالى : قالوا لا يكون صداق إلا ما تقطع فيه اليد لأنه عضو يستباح كعضو يستباح، فيقال لهم : وهلا قستموه على استباحة الظهر في جرعة خمر لا تساوي فلسا؟ فهو أيضا عضو يستباح، فما الذي جعل قياس الفرج على اليد أولى من قياسه على الظهر وهو إلى الظهر أقرب منه إلى اليد وليس يقطع الفرج كما لا يقطع الظهر؟! اهـ[3].

مثال آخر قياس أحكام المماليك في النكاح والطلاق والعدة وغير ذلك على حكمهم في قوله تعالى ﴿ **فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** ﴾ (النساء ٢٥) فاتخذ القائسون حد الإماء في الزنا عبرة، وتوجد آراء خرجوها كلها أو بعضها على الاعتبار كمن قال : لا يحل للعبد إلا زوجتان، وقال بعضهم : اجله في الإيلاء شهران، وقال بعضهم : عدة الامة حيضتان ومن الوفاة شهران وخمس ليال، وقال بعضهم : طلاق العبد طلقتان، وقال

---

(١) " أحكام القرآن " ٢ / ١٤٠.
(٢) " تفسير القرطبي " ٥ / ١٢٧-١٢٨.
(٣) " الإحكام " ١٠٨٢.

بعضهم : صيام العبد في الظهار شهر. وليس الكلام مع من يستدل لشيء من ذلك باستنباط لطيف من آية أو قاعدة فقهية عامة أو يحتج بحديث يعتقد أنه صحيح، وإنما الكلام مع من يستدل لذلك بمجرد القياس على حد المملوكة في الفاحشة وبذلك يعترض عليهم نفاة القياس بقولهم : فهلا تماديتم فقلتم صلاته ركعتان وصيامه نصف رمضان ووضوءه عضوان وغسله نصف جسده وإلا ففرقوا بين ذلك فوالله لئن جاز القياس هناك ليجوزن هنا!! وقال ابن حزم رحمه الله تعالى : أنهم أوجبوا القياس على نصف الحد في الأمة وهم لا يختلفون في أن حد الأمة في قطع السرقة كحد الحرة فمن أين وجب أن تقاس العدة عندهم على حد الزنا دون أن يقيسوه على حد السرقة؟ ثم هلا قاسوا عدة الأمة من الطلاق والوفاة بالاقراء والشهور على ما لا يختلفون فيه من أن عدتها من كل ذلك إن كانت حاملا كعدة الحرة، فلئن صح القياس يوما فإن قياس العدة من الوفاة والطلاق على العدة من الوفاة والطلاق لا شك أولى من قياس العدة على حد الزنا. اهـ[1].

مثال ثالث وهو أن ابن خطيب الدهشة قال : ومن الفروع الدائرة بين أصلين فيلحق بأقواهما شبها ترك الصلاة فإن الصلاة ترددت بين مشابهة الأيمان وبين بقية الأركان فأشبهت بقية الأركان من جهة أن الإسلام يتم بدونها وأشبهت الأيمان من جهة أن النيابة لا تدخل فيها وهي تدخل في الزكاة والحج وكذلك الصوم في الجملة، فقوي عند الشافعي شبهها للأيمان بالأحاديث الدالة على شدة الاهتمام بها فقال : يقتل تاركها إن أصر كتارك الأيمان. اهـ[2] مع اختصار. وكلامه يوهم بأنه لا توجد آيات ولا أحاديث توجب قتال تارك الصلاة وأن الشافعي قال بقتل تارك الصلاة لمجرد الاهتمام بها ولأنها معتبرة بالأيمان لأن النيابة لا تصح فيها! فسبحان

---

(١) " المحلى " ١٠/٣١٠.

(٢) " مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي " ١/٢٠٦-٢٠٧.

الله، أتستحل الدماء بمثل هذه التشبيهات؟' وأي فرق بين ذلك وبين قول القائل : أن الصلاة تسقط بالحيض والنفاس بخلاف الإيمان فهو فرق يوجب اختلاف الحكم فلا يقتل تاركها؟! وقول الآخر أن الصلاة تعتبر بالحج لأنها عبادة موقوتة بوقت فلا يقتل تاركها بخلاف الإيمان فإنه دائم الوجوب بلا توقيت؟! وغير ذلك من التشبيهات التي لا يعجز ناظر عن مثلها والتي يمكن بها تعدية أحكام متباينة على محل واحد.

وسبق في تعريف القياس أن ذكرنا قول من أباح تخليل الخمر اعتبارا بجواز دباغ جلد الميتة، ومن الأمثلة أيضا أن يقول أحدهم بنجاسة المني اعتبارا بنجاسة البول أو يقول بنجاسة الدم مطلقا اعتبارا بنجاسة دم الحيض أو يقول بالتسبيع في غسل النجاسات اعتبارا بالتسبيع في غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب أو يقول بتحريم إعادة الأعضاء المقلوعة اعتبارا بتحريم أكل الميتة، أو يقول بجواز تعمد تفريق المال بين الأولاد قبل تمام الحول بيوم واحد لإسقاط الزكاة ثم يسترجعه بعد ذلك اعتبارا بقوله تعالى ﴿ وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ﴾ (ص ٤٤)، أو يقول بجواز بيع ما لا زكاة فيه متفاضلا لأنه يعتبر إسقاط الربا بسقوط الزكاة!! أو يقول بمنع الوقف لله عز وجل اعتبارا بمنع البحيرة والسائبة وهي وقف لغير الله تعالى!!

والأمثلة على الأقيسة الضعيفة والاعتبارات الواهية كثيرة جدا يصعب حصرها ولكن ذكر جملة كبيرة منها الإمامان ابن القيم[١] وابن حزم[٢].

أمثلة أخرى من فساد الاعتبار :

وواضح أنه إذا لم يأت دليل من الكتاب والسنة يشمل الفرع بحكم الأصل كما ذكرنا في نحو قوله تعالى ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾ (الجمعة ٩)، إذا

---

(١) " أعلام الموقعين " ١ / ٢٧٠-٣٢٥.

(٢) " الإحكام " ١٠٨٦-١١٠٩.

لم يأت مثل هذا الدليل فإن الاعتبار في الأمثلة التي ذكرناها ليس اعتبارا في حقيقة الأمر وإنما هو جمع في الحكم بين المختلفات بضرب من المماثلة بينها وهو أمر لا يعجز عنه مجادل وقد أنكره الله تعالى غاية الإنكار وذلك أن الكفار ادعوا اعتبار الربا بالبيع واعتبار الأنبياء بغيرهم بجامع البشرية واعتبار الميتة بالقتيلة بجامع الموت.

قال تعالى ﴿ **ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا** ﴾ (البقرة ٢٧٥) فإن الكافر يرى أن الربا هو ثمن الانتفاع بالمال فهو عنده من باب بيع المنافع أو باب الإجارة كما يؤخذ مال على استئجار العقار ونحوه. ومع فساد هذا التشبيه وبطلانه فإنه أقل ضعفا من كثير من التشبيهات التي أدخلها القائسون في الاعتبار، والأمر واضح لمن تدبر الأمثلة التي ذكرناها وكثيرا من الأمثلة التي ساقها ابن حزم وابن القيم.

وجادل الكفار في حل الميتة لأنها تعتبر عندهم بالذبيحة فإن الموت يجمعهما وغاية الفرق عندهم أن تلك قتلها الله تعالى والأخرى قتلها الناس، روى الأئمة ذلك في تفسير قوله تعالى ﴿ **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون** ﴾ (الأنعام ١٢١). فعن ابن عباس قال : جادل المشركون المسلمين فقالوا : ما بال ما قتل الله لا تأكلونه وما قتلتم أنتم أكلتموه وأنتم تتبعون أمر الله؟ فأنزل الله ﴿ **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق** ﴾ إلى آخر الآية. رواه الإمام الطبري[1] من طرق عن ابن عباس وروى نحوه عن مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وعكرمة. ورواه أبو داود[2] عن ابن عباس.

وتمادى الكفار فجادلوا في النبوة وجحدوها بدعوى أن النبي بشر يماثلهم فكيف ينزل عليه ما لا ينزل عليهم؟ قال تعالى ﴿ **فقال الملا الذين كفروا من قومه ما**

---

(١) " تفسير الطبري " ٨ / ١٦-١٨ .

(٢) " سنن أبي داود " ٣/١٠٠-١٠١.

نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين ﴾ (هود ٢٧) وقال تعالى ﴿ **قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمان من شيء إن أنتم إلا تكذبون** ﴾ (يس ١٥).

ثم أن مجرد المماثلة بين أمرين مختلفين لو كان يوجب الاعتبار بالمعنى الذي عليه عمل القائسين المتأخرين لفعله النبي ﷺ حين سئل عن الحمر وذلك أن أي مجادل يقدر أن يلحق الحمر بالإبل أو الخيل أو البقر بضرب من المماثلة مدعيا أنه اعتبار يقتضي العبور بالحكم من هنا إلى هناك! وقد ثبت من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها ثم قيل : يا رسول الله : فالحمر ؟ قال « ما أنزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾.» رواه مسلم(1).

أدلة أخرى على الفرق الكبير بين الاعتبار الشرعي ومسالك القائسين المتأخرين :

والقائسون يقولون أن الاعتبار أو القياس لا يصح بمطلق المماثلة ولكن بمماثلة مؤثرة أو مناسبة غير أن عمل القائسين يقطع بأن دليلهم على التأثير يجوز أن يكون محض ظن لا يرفع الحكم القياسي إلى مرتبة الحكم المستنبط من الكتاب والسنة وبذلك يبقى تعدية حكم الأصل إلى الفرع مجرد رأي لا دليل عليه. والأمر واضح من الأمثلة التي سقناها، وأيضا فإن أصول القائسين تساعد على ما يدل عليه عملهم، وسيتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ولإيضاح الأمر نحتاج إلى بيان حقيقة الاعتبار، فقد ذكرنا أن الاعتبار هو اتخاذ الشيء عبرة وان اللفظ يتضمن ضربا من التجاوز أو الانتقال، ولكنه لو كان نقلا للحكم الشرعي إلى غير موضعه لمجرد المماثلة لكان عملا بالهوى كما أن هذا التجاوز يفضي إلى إمكان تعدية الحكم ونقيضه على محل واحد لأن القضية تماثل

---

(1) " صحيح مسلم " ٢ / ٦٨٠ - ٦٨٣.

هذا الشيء من وجه وتماثل قضايا أخرى مباينة من وجوه أخرى وقد بينا ذلك في الأمثلة التي ذكرناها.

وأما الاعتبار الصحيح في الأحكام الشرعية فقد يكون انتقالا في حال المعتبر وليس نقلا للحكم وذلك نحو الانتقال من الغفلة إلى التذكر ومن الجهل إلى العلم كما بينا في تعريف الاعتبار. وقد يكون الاعتبار تذكرا بإمكان انتقال جزء يتعلق به الحكم ولا يلزم أن يكون نقلا للحكم نفسه. يوضح الأمر أنه إذا شوهد رجل قد أقيمت عليه بينة القتل العمد وقضي عليه بالقصاص فإنه يصح أن يقال لمن كان معروفا بالسرقة : هلا اعتبرت به، وليس معنى ذلك أنه إذا سرق حكم بالقتل ولكن المراد أنه يمكن أن تقوم عليه البينة ويفتضح أمره فيقطع أو يمكن أن تنزل به عقوبة من الله عز وجل غير حد القطع، فالمعتبر هنا ليس هو المفتي ولا الحاكم ولكنه الجاني نفسه يراد منه الانتقال من العصيان إلى الطاعة.

يوضح ذلك غاية الإيضاح قوله تعالى ﴿ **ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ❁ فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين** ﴾ (البقرة ٦٥-٦٦) وكذلك قوله تعالى ﴿**فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين ❁ فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين** ﴾ (الزخرف ٥٥- ٥٦). فتلك العقوبة وإن كانت نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة أو عبرة للمتقين فإن ذلك لا يعني معاقبة أمثالهم بجعلهم قردة أيضا ولا يلزم أيضا معاقبة كل من آسف الله تعالى بالغرق، بل يكفي في الاعتبار أن يكون المؤمن حذرا لئلا يغفل عن الطاعة فيستحق عقوبة بصرف النظر عن نوعها أو يكون المؤمن متربصا ينتظر أن يحل انتقام من الله عز وجل بالمجرمين ولكن لا يلزم أن يكون الانتقام مسخا ولا غرقا. وذلك أنه توجد في علم الله تعالى عقوبات كثيرة مناسبة لتلك المعصية وقد يختار الله تعالى لقوم عقوبة ويختار لقوم فعلوا نفس فعل أولئك عقوبة غيرها وقد يعفو الله عز وجل ويغفر.

وقد يقول قائل : لا شك أن لله تعالى أن يختار ما يشاء ولكنه عز وجل لو عاقب كل من فعل فعلة الذين اعتدوا في السبت بأن جعلهم قردة وعاقب كل من فعل فعلة فرعون وجنوده بأن أغرقهم لكان ذلك على وفق سننه وعدله عز وجل ولا مانع أن توجد في علم الله تعالى عقوبات أخرى مناسبة ولكن لم يقع عليها الاختيار. فكذلك الأمر في الفقه فحيثما وجدت علة الحكم فإن من العدل الموافق لسنة الله تعالى تكرار الحكم بتكرار علته التي نعرفها ولا يضرنا أن توجد في علم الله تعالى أحكام أخرى مناسبة لتلك العلة لا نعرفها نحن، وهذا هو عين الاعتبار بأن يتكرر الحكم كلما تكررت علة موجبة له. والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن تكرار الحكم مع علته أمر صحيح ولكن بشروط وهو في مواضع صحته ليس من القياس بالمعنى الذي أنكرناه، وذلك أن الحكم لا يتكرر مع علته أصلا إلا في موضعين، **الأول** : أن تتكرر قضية العلة عينها أو سبب الحكم نحو قوله تعالى ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ (المائدة ٣٨) فالعلة هي السرقة بشروطها المعروفة والحكم هو القطع، فكلما تكررت هذه السرقة تكرر معها حكم القطع، ومن المحال تعدية حكم القطع إلى القاتل أو الزاني أو شارب الخمر بدعوى الاعتبار، ومثل هذه التعدية أشد فسادا من دعوى الكفار أن الربا يعتبر بالبيع. **الثاني** : أن يقوم دليل من الكتاب والسنة على أن علة الحكم عامة فلا تقصر على قضية ورودها فإذا كانت العلة كذلك فإن تكرار حكمها في حدود العموم الذي قام عليه الدليل إنما هو استنباط من الكتاب والسنة وليس دليلا ثالثا غيرهما، وتوجد أمثلة كثيرة وأنواع متعددة سنذكر منها جملة صالحة إن شاء الله تعالى في المباحث القادمة، ويكفينا هنا مثال واحد، قال تعالى ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ (الحشر ٧)، الآية تبين أن الفيء يقسم كله لمصالح الإسلام ولقرابة النبي ﷺ ولليتامى والمساكين وابن السبيل. وهذا بخلاف الغنائم

حيث يكون للغانمين حظ كبير منها، الأغنياء منهم والفقراء. والأمر الذي أوجب للفيء حكمه الخاص هو قوله تعالى ﴿ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ ، قرأ الجمهور (يكون) بالياء، و(دولة)بالنصب على أنه خبر يكون وأما اسم يكون فمحذوف يفسر بأنه المال أو المنافع التي يؤدي اليها المال فيمكن أن يكون التقدير: كي لا يكون المال دولة أو كي لا يكون سلطان المال دولة، وعلى أي حال فقد قرأ الإمام أبو جعفر المدني وهو من القراء العشرة وكذلك قرأ هشام والأعرج (تكون) بالتاء و(دولة)بالرفع على أنه فاعل لكان التامة وليست الناقصة ومعنى هذه القراءة : كي لا توجد دولة بين الأغنياء منكم. وهذه العبارة كلها واردة في سياق تعليل حكم الفيء وهي قضية خاصة غير أن (دولة)نكرة في سياق النفي فهي عامة، وقراءة أبي جعفر ليس فيها لفظ محذوف حتى يختلف في تقديره أهو الفيء خاصة كما زعم بعضهم أم هو جنس المال أم منافع المال أم غير ذلك؟ فالعموم في قراءة أبي جعفر يدل على عدم جواز ترك أي شأن من شؤون المسلمين دولة بين الأغنياء، ونحتاج إلى إيضاح ذلك، فلو أن الدولة وضعت نظاما لكلية الطب مثلا يحتاج فيه الطالب إلى أجور كبيرة لا يقدر عليها إلا الأغنياء وبذلك يصير الطب بعد سنوات دولة بين الأغنياء وأبنائهم علما أن عدم الجواز الشرعي في الآية يعم هذا الأمر وهكذا يقال في القيود التي تفرضها الدولة على التجارة أو العمل السياسي كالانتخابات وغير ذلك. ففي هذه الآية الكريمة عبارة وردت في سياق تعليل حكم خاص وهو الفيء، غير أن صيغة عبارة التعليل توجب حكما عاما يوضح قضية السياق ويتناول قضايا أخرى كذلك. وقراءة الجمهور تفيد ما تفيده قراءة أبي جعفر لأن المعنى المحذوف هو جنس المال أو منافعه وأما ما اشتهر عن المفسرين من أن الاسم المحذوف هو الفيء والتقدير: كي لا يكون الفيء دولة فهو تقدير ضعيف لأنه من باب تعليل الحكم بنفسه وهو خلاف الظاهر، كما أن المعنى المقدر يجب أن يكون أقرب شيء إلى القراءة التي لا تحتاج إلى تقدير محذوفات، والله تعالى أعلم.

المهم هنا أن العلة في الآية الكريمة أوجبت أحكاما في قضايا كثيرة من جهة الصيغة والاستنباط المباشر من القرآن الكريم وليس من دليل ثالث هو الرأي.

فلا إشكال في العمل بحكم علة معينة في مواضع متعددة إذا كان دليل الكتاب أوالسنة قائما على صحة العلة وعموم حكمها، وستأتي إن شاء الله تعالى أمثلة كثيرة.

وأما تعدية الحكم إلى مواضع لا يتناولها دليل الكتاب والسنة بوجه صحيح من وجوه الاستنباط من الدليل ذاته وإنما هو شيء من المماثلة بين قضية الحكم والقضايا التي نقل الحكم إليها، فلا شك أن هذه التعدية من أفسد القياس كما أن المماثلة بين القضيتين ليس تعليلا حقيقيا وليس اعتبارا، بل هو عدم اعتبار ومحض وهم بأن المماثلة علة، وذكرنا أمثلة من ذلك منها اعتبار الربا بالبيع واعتبار الميتة بالذبيحة واعتبار الأنبياء بغيرهم وهي أقيسة للكفار وذكرنا أيضا أمثلة من أقيسة فقهائنا رحمهم الله تعالى.

وإذا ساغ لبعضهم تعدية الحكم إلى غير قضيته بدعوى المماثلة الذي لا يقوم دليل على صحة التعليل به ولا على عموم حكمه فإنه يسوغ لبعضهم أيضا إسقاط الحكم عن بعض أفراد النوع الذي ورد به النص بدعوى الفارق بين بعض الأفراد وبعضهم الآخر أو عدم المماثلة من جانب وإن لم يقم دليل على التعليل بمقتضى ذلك الفارق ولا على عموم حكم ذلك الفارق.

وأوضح مثال على ذلك إبليس اللعين فقد كان مندرجا مع الملائكة وورد الخطاب إليهم جميعا بالسجود لآدم عليه السلام ولكنه أسقط الحكم عن نفسه واحتج بالفارق، كما قال تعالى ﴿ **قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين** ﴾ (الأعراف ١٢). وهذا احتجاج منكر من إبليس بصرف النظر عن اقترانه بنية العناد والتكبر.

وكذلك ينكر على من وقع في مثل هذا الاحتجاج من فقهائنا وإن كان فقيهنا ليس معاندا ولا متكبرا، فمن هذا النمط كل قضية فقهية مندرجة في نوع وقد قام دليل الكتاب والسنة على حكم النوع عموما غير أن بعض الفقهاء أسقط عن تلك القضية حكم النوع بادعاء فارق لا دليل على التعليل بمقتضاه ولا على مواضع تأثير الفارق. وتوجد أمثلة متعددة من هذا القياس. لعل منها إسقاط حرمة تخليل الخمر وقد ذكرنا هذا المثال في تعريف القياس.

وأيضا فإنه على تقدير قيام دليل على علة الحكم في قضية معينة فإن هذا لا يستلزم تعدية الحكم حيثما وجدت العلة في قضايا من نوع آخر لا تنتظم مع القضية الأولى في عموم الحكم، بل لا بد في القياس الصحيح من الاستنباط من الكتاب والسنة لمعرفة حدود عموم الحكم وذلك لأن الحكم قد لا يسند إلى مجرد وجود العلة بل إلى درجة وجودها وإلى انتفاء وجود علل معارضة، مثال ذلك الخمر والميسر فإذا قلنا أن علة التحريم هو قوله تعالى ﴿ **إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون** ﴾ (المائدة ٩١) فإن هذا كله موجود في المال أيضا غير أنه لا يصح تحريم مطلق المال اعتبارا بتحريم الخمر والميسر بدعوى العلة الجامعة ثم استثناء القدر الضروري من المال ولكن يحرم من المال ما كسب بحرام وكذلك يحرم الاستعمال الفاسد للمال وإن كان الكسب بالحلال، وسيأتي مبحث خاص إن شاء الله تعالى نوضح فيه قضية تخلف الحكم عن العلة.

ومن أوضح ما يقطع ببطلان المنهج الشهور للقائسين هو أنه :

إن جاز أن نقول : إن هذه القضية من نظائر تلك القضية ولذلك تعتبر بها وإن لم تنتظم القضيتان في عموم دليل من الكتاب أو السنة، فإنه يجوز بلا أدنى ريب أن نقول : إن حكم القضية الثانية هو نظير حكم القضية الأولى وليس هو حكم الأولى

نفسه أي أن حكم القضية الثانية إنما يماثل حكم الأولى من وجه معين كما أن القضية الثانية إنما تماثل الأولى من جهة معينة فقط وإلا فهي غيرها. وهذا يفسد على القائسين منهاجهم لأن القائس لا يكاد يعرف إلا نقل الحكم نفسه من قضية إلى أخرى وأما اختراع حكم للفرع مباين لحكم الأصل ولكنه نظيره بضرب من المماثلة فأمر متعذر إلا بالوحي المنزل. وأما تعريف بعض القائسين للقياس بأنه إثبات مثل حكم الأصل وليس الحكم عينه في الفرع فإنما جاءوا إلى حكم الأصل عينه فنقلوه إلى الفرع ثم لما اقترن الحكم في الفرع بما يستلزمه الفرع من خصائص زعم بعضهم أن الحكم بعد نقله إلى الفرع صارت فيه نوع مغايرة لحكم الأصل فهو مثله بعد نقله إلى الفرع وليس هو عين الحكم قبل النقل. فهذا الكلام لا قيمة له في تقوية منهاج القائسين، وسيتضح الأمر في النوع الأول من مسالك الرأي الفاسد إن شاء الله تعالى.

يوضح الأمر أيضا قوله تعالى ﴿ **أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾ (هود ١٣) وقوله تعالى﴿ **أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون۞ فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين** ﴾ (الطور ٣٣-٣٤)، فإن الكفار لو استطاعوا الإتيان بعشر سور أو أقل مثل القرآن لكان لدعواهم أن النبي ﷺ افتراه وتقوله وجه لأنه لو كان لبشر أن يأتي بحديث مثل القرآن لكان له أن يأتي بغير ذلك من أجزاء القرآن الكريم لأن استطاعته تكون قد شملت نوع القرآن الكريم، وهذا وإن كان مستحيلا في حق القرآن الكريم فإنه احتجاج من الله تعالى بحجة ربما يظن القائس أنها من باب الاعتبار الذي عليه أهل القياس وذلك أن القائس يستخرج من قضية واحدة الوصف الذي يظن أنه يقتضي الحكم ثم يجعل القضايا التي تتضمن ذلك الوصف نوعا واحدا بسبب وجود ذلك الوصف وليس لانتظام تلك القضايا كلها في عموم دليل من الكتاب والسنة، ويدعي القائس أنه إذا جاز الحكم في قضية من تلك القضايا جاز

الحكم نفسه في النوع. وذلك كأن يقول القائس في النكاح وحد السرقة أنه يمكن جمعهما في نوع أو قسم واحد وهو النوع الذي فيه عضو يستباح، فلما كان لحد السرقة نصاب لا يجوز القطع دونه فكذلك ينقل هذا النصاب إلى النكاح فلا صداق أقل من نصاب القطع.

ومن السهل أن يخدع المبتدئ بمثل هذا الكلام، غير أنه باطل فقد قال تعالى ﴿بعشر سور مثله﴾ وقال ﴿ بحديث مثله ﴾، فما هي المماثلة التي وقع عليها التحدي؟ لا ريب أنها ليست مطلق المماثلة فمن جاء بعشر سور مفتريات واهيات لا تجتمع مع القرآن الكريم بجامع إلا كونها بلغة العرب، من فعل ذلك فليس قائما بالتحدي لأن هذه المماثلة لا قيمة لها وقد روي أن بعض من ادعى النبوة جاء بسور مفتريات مظلمات وكذلك كل مماثلة لا تؤدي الغرض من إنزال الكتب وإرسال الرسل، فلا ريب أن التحدي كان بمماثلة خاصة يقوم عليها الدليل. وهذا يبطل قول القائس مثلا : إن أقل الصداق مثل نصاب قطع السارق لأنه عضو يستباح، فإنه يقال لهؤلاء : ما البرهان على أن هذه المماثلة لها أدنى قيمة؟ ولما كان هذا القول أولى من قول القائل : إن استباحة الجسد بالنكاح مثل استباحة الظهر حيث يجلد بجرعة خمر لا تساوي فلسا ونحو ذلك من التشبيهات التي لا يعجز عنها مجادل ولا قيمة لها إلا بدليلها من الكتاب والسنة. ثم إن جاز القياس بين النكاح وحد السارق فلم يقتصر فيه على نصاب القطع؟ وهلا قال القائس : كما لا يقطع إلا بسرقة المال المحرز فكذلك لا يجوز المهر المؤجل ولا الصداق بمنفعة ولا بأي مال غير محرز لأنه عضو يستباح!!

خبر لابن عباس مع زيادة بيان لحقيقة الاعتبار الشرعي :

وقد يظن بعضهم أن ابن عباس ﷺ احتج بالاعتبار على طريقة القائسين المتأخرين وذلك في قضية دية الأسنان.

ففي الموطأ أن مروان بعث أبا غطفان إلى ابن عباس ماذا في الضرس؟ فقال : خمس من الإبل، قال فردني إليه : أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال : لو لم تعتبر ذلك إلا في الأصابع عقلها سواء. رواه الإمام مالك كما نقل ابن حجر[1]. ولكن من الخطأ أن يظن بعضهم أن ابن عباس أثبت حكم دية الأسنان قياسا على دية الأصابع، بل لو قال قائل أن ابن عباس أراد إبطال القياس لكان قوله أقرب إلى الصواب، يدل على ذلك أن عمدة القائسين هو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين في الحكم من الجهة التي يراها القائس، فلما كان القياس باطلا في دية الأصابع لأنه لا فرق بين الخنصر والإبهام مع الاختلاف الكبير في المنافع فكذلك لا مانع من بطلان القياس في دية الأسنان. يؤيد ذلك ما نقله الحافظ ابن حجر، قال رحمه الله تعالى : ومن طريق الشعبي كنت عند شريح فجاءه رجل فسأله فقال : في كل إصبع عشر، فقال : سبحان الله هذه وهذه سواء الإبهام والخنصر؟! قال : ويحك إن السنة منعت القياس اتبع ولا تبتدع. وأخرجه ابن المنذر وسنده صحيح. اهـ[2]، وتلك السنة التي منعت القياس رواها ابن عباس نفسه، فعن ابن عباس أن الرسول ﷺ قال « الأصابع سواء والأسنان سواء، الثنية والضرس سواء » رواه أبو داود وابن ماجه وابن الجارود وصحح الألباني[3] إسناده على شرط البخاري.

فالأولى في تفسير خبر ابن عباس هو أن يقال : إن بطلان القياس في دية الأصابع عبرة تثير احتمال بطلانه كذلك في دية الأسنان. وهذا المقدار اعتبار صحيح وهو تقرير لمماثلة مجملة لا يثبت بها حكم خاص على نحو ما يفعله القائسون ولكنها تحرك النظر إلى إمكان حكم مجمل لا تعلم حدوده الشرعية إلا

---

(١) " فتح الباري " ١٢/١٩٠.
(٢) " فتح الباري " ١٢/١٩٠.
(٣) " إرواء الغليل " ٧/٣٢٠-٣٢١.

بالوحي المنزل. وذلك على نحو قوله تعالى ﴿ **حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون** ﴾ (الأعراف ٥٧) وقوله تعالى ﴿ **فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور** ﴾ (فاطر ٩)، فالعبرة من إخراج الثمرات وإحياء الأرض هي أن الله تعالى كما أنه قادر على إحياء الأرض وإخراج الثمرات فهو قادر على إحياء الموتى وبعثهم للحساب وهو فاعل ذلك، وليست العبرة أن يقال أن أحكام إحياء الموتى والنشور تعتبر بأحكام إحياء الأرض وإخراج الثمرات على نحو ما يفعله القائسون من نقل الحكم الفقهي نفسه إلى قضية مغايرة لقضية الحكم، فلو كان ذلك قياسا لكان مغناه التنبيه إلى إحياء الموتى في كل سنة في وقت الثمار ثم يموتون في السنة نفسها كما يحصل للزرع أو التنبيه إلى أن النشور له أربع مراحل كما هي مراحل إحياء الأرض في آية فاطر وهي إرسال الرياح وإثارة السحاب وسير السحاب إلى البلد الميت ثم إحياء الأرض به أو التنبيه إلى نقل شبه ذلك من أحكام إحياء الأرض إلى إحياء الموتى. ولا ريب أن نقل هذه الأحكام لا يخطر في بال عالم، وعلى تقدير أن بعضهم حمل الآيات على ذلك فإنه لا يعرف معنى الاعتبار أصلا، ولذلك جنح نفاة القياس إلى التغليظ على من أوقع الاعتبار على الأقيسة الفقهية التي تداولها المتأخرون.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : ولا علم أحد قط في اللغة التي بها نزل القرآن أن الاعتبار هو القياس وإنما أمرنا تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته وما حل بالعصاة، كما قال تعالى في قصة أخوة يوسف عليه السلام ﴿ **لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب** ﴾ (يوسف ١١١) فليت شعري أي قياس في قصة يوسف عليه السلام؟ أترى أن من باعه أخوته يكون ملكا على مصر ويغلو الطعام في أيامه؟! ولو لم يكن في إبطال القياس إلا هذه الآية (أي آية الحشر) لكفى لأن أولها قوله تعالى ﴿ **هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول**

الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا ياأولي الأبصار ﴾ (الحشر ٢) فنص الله كما تسمع على أنه أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم وأن المؤمنين لم يظنوا قط ذلك وأن الكفار لم يحتسبوا قط ذلك فثبت يقينا بالنص في هذه الآية أن أحكام الله عز وجل جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم اهـ. إلى أن قال ابن حزم : واحتجوا أيضا بقول الله تعالى ﴿ **فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور** ﴾ (فاطر ٩). وهذا كله من جنس ما ذكرناه آنفا، والمحتج بهذه الآيات في إثبات القياس في الأحكام إما جاهل لا يدري ما القياس وإما مموه. لا يبالي ما قال، ولو كان هذا قياسا لوجب أن يحيي الله الموتى كل سنة في أول الربيع ثم يموتون كما تفعل الثمار. وإنما أخبر تعالى في كل هذه الآيات بأنه يحيي الأرض ويحيي الموتى ويقدر على كل ذلك، لا أن بعض ذلك مقيس على بعض البتة. اهـ إلى أن قال ابن حزم : وما عقل قط ذو مسكة عقل أنه يجب في هذه الآيات تحريم بيع التبن بالتبن متفاضلا إذا حرم بيع التمر بالتمر متفاضلا. اهـ[1] باختصار.

المطلب الثالث

حديث قضاء ديون الله عز وجل

الحديث :

عن ابن عباس أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال ((أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟)) قالت : نعم، قال

---

(١) " الإحكام " ٩٤٧-٩٥٦.

((فدين الله أحق بالقضاء)) متفق عليه واللفظ من مسلم[1]. وقد ثبت قضاء الصوم عن الميت من حديث عائشة وحديث بريدة أيضا مرفوعين إلى رسول الله ﷺ عند مسلم وغيره.

وعن سليمان بن يسار حدثني الفضل بن عباس أو عبيد الله بن العباس أن رجلا قال : يا رسول الله إن أبي أو أمي عجوز كبير إن أنا حملتها لم تستمسك وإن ربطها خشيت أن اقتلها، قال ((أرأيت إن كان على أبيك أو أمك دين أكنت تقضيه؟)) قال : نعم، قال ((فحج عن أبيك أو أمك)) رواه الدارمي[2] وإسناده صحيح في الظاهر لأن سليمان بن يسار قال (حدثني) فينبغي حمل الإسناد على الاتصال ورواية سليمان عن عبيد الله بن عباس صحيحة متصلة وإنما يخشى من الانقطاع بين سليمان والفضل بن عباس.

وعن ابن عباس عن أخيه الفضل أنه كان ردف رسول الله ﷺ غداة النحر فاتته امرأة من خثعم فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يركب أفأحج عنه؟ قال ((نعم فإنه لو كان على أبيك دين قضيته))رواه ابن ماجه وصححه الألباني[3].

منهج القائسين في الاحتجاج بهذا الحديث :

وقد احتج القائسون بحديث قضاء الحج عن الميت أو العاجز وادعوا أن النبي ﷺ أرشد إلى قياس النيابة في قضاء الحج وهو دين لله تعالى على صحة النيابة في قضاء ديون الناس. ونقل بعض القائسين كالغزالي[4] والآمدي[5] عبارة ((فدين الله

(١) " صحيح مسلم " ٢/٨٠٣-٨٠٥.

(٢) " سنن الدارمي " ٢/٤٠-٤١.

(٣) " صحيح سنن ابن ماجه " ٢/١٥٢.

(٤) " شفاء الغليل " ٤٥.

(٥) " الإحكام " ٤/ ٢٩.

أحق بالقضاء »نقلوها في حديث قضاء الحج وهي لا تعرف في الكتب الستة بهذا اللفظ إلا في حديث قضاء الصوم ولكن ثبت معناها في حديث قضاء الحج وهو قول النبي ﷺ فيه « فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء » رواه البخاري[1]. قال الآمدي : وجه الاحتجاج به أنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس. اهـ[2].

وأما قضاء الصوم عن الميت فمع أنه قد رواه عن النبي ﷺ ابن عباس وعائشة وبريدة بأسانيد صحيحة، مع ذلك ذهب كثير من القائسين إلى أن النيابة في الصوم لا تصح مطلقا!! قال الحافظ ابن حجر : فأجاز الصيام عن الميت أصحاب الحديث وهو قول أبي ثور وجماعة من محدثي الشافعية، وقال الشافعي في الجديد ومالك وأبو حنيفة : لا يصام عن الميت، وقال الليث واحمد واسحق وأبو عبيد : لا يصام عنه إلا النذر حملا للعموم الذي في حديث عائشة على المقيد في حديث ابن عباس وليس بينهما تعارض حتى يجمع بينهما فحديث ابن عباس صورة مستقلة سأل عنها من وقعت له وأما حديث عائشة فهو تقرير قاعدة عامة. اهـ[3]مع اختصار.

وكذلك جاء القائسون إلى العبارة التي فهموا أنها إرشاد إلى القياس ففسروها بما يبدو أنه نقيضها وادعى بعضهم إجماعا على ذلك!! قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى : قوله « فدين الله أحق أن يقضى » فإنه ليس على ظاهره إجماعا، فإن دين العبد أولى بالقضاء وبه يبدأ إجماعا لفقر الآدمي واستغناء الله تعالى، قاله ابن العربي. اهـ[4]. ودعوى الإجماع باطلة فقد نقل الحافظ ابن حجر[5] أن تقديم دين الله تعالى على دين الآدمي هو أحد أقوال الشافعي وهو ظاهر اختيار ابن حجر.

---

(١) " فتح الباري " ١٣/ ٢٥٤.
(٢) " الإحكام " ٤ / ٢٩.
(٣) " فتح الباري " ٤/١٥٦-١٥٧.
(٤) " تفسير القرطبي " ٤/١٥٢.
(٥) " فتح الباري " ٤/٥٣.

وأيضا فإن القدح في الإجماع المزعوم أو القول بأنه ليس على ظاهره أيسر فقها من تفسير هذا الحديث الواضح بعكس منطوقه. وعلى أي حال فإن عمل كثير من القائسين أو أكثرهم يجري على ما نقله القرطبي من جعل دين العبد أولى بالقضاء من دين الله تعالى، يتضح ذلك من مراجعة مذاهب الفقهاء فيمن مات ولم يؤدي زكاة ماله أو مات ولم يحج أو مات وعليه دين للناس، فإن ديون الناس تخرج من أصل مال الميت كما فهموه من قوله تعالى ﴿ **من بعد وصية يوصي بها أو دين** ﴾(النساء ١١). وأما ما فات الميت أو فرط فيه من زكاة وحج فقد اختلف فيه القائسون فذهب كثير منهم في الزكاة أو الحج إلى أن قضاءه يسقط بالموت إلا أن يوصي به فإذا وصى به كان من الثلث فقط وليس من المال كله، وقد فصل أقوالهم ابن قدامة[(١)] وغيره. وذهبت جماعة منهم احمد والشافعي إلى أن قضاء الزكاة والحج عن الميت يخرج من رأس المال كله ولكن المهم هنا هو مذهبهم فيما إذا كان على الميت دين للناس ودين لله تعالى كالحج والزكاة والكفارات وكان الميراث قليلا لا يكفي ذلك كله فهل يكون دين الله تعالى أحق بالقضاء أم دين العبد؟؟ فقد نقل القرطبي دعوى الإجماع على تقديم دين العبد غير أن ابن حجر رحمه الله تعالى نقل الخلاف في ذلك وجعل تقديم دين الله تعالى قولا للشافعي.

مناقشة القائسين :

وأما استدلال القائسين بهذا الحديث فلا ريب أن الحديث ليس فيه إرشاد إلى القياس كما هو عند المتأخرين البتة، وإنما فيه إرشاد إلى فهم العموم كما تقتضيه الحقائق الإسلامية دون العرف الجاهلي، يوضح ذلك أن النبي ﷺ قال لها « أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه » قالت : نعم .....، مما يدل على أنها كانت تعلم بأن ولي الميت يؤدي عن الميت دينه، فإن كانت تعلم ذلك فلا وجه لقصر القضاء

---

(١) " المغني " ٢/٥٤٠-٥٤١ و٣/١٩٨.

على ديون العباد دون ديون الله تعالى ولكنها شكت في ذلك أو سألت عنه لأن ديون الله تعالى أبعد من ديون العباد عن العرف الذي كانت عليه العرب قبل الإسلام أو لأنها ظننت أن في القرآن الكريم ما يفيد أن الإنسان لا يؤدي عبادة عن إنسان آخر أو لشبهة أخرى وقعت في نفسها. ويؤكد أن القضية قضية عموم وليست قياسا أن النبي ﷺ قال ((فدين الله أحق بالقضاء)) فأطلق اسم الدين على حقوق الله تعالى، فلما كان الحج أو الزكاة أو الصيام دينا وكان المال دينا أيضا فلا مانع البتة من انتظامهم في عموم حكم معين. وقد يعترض قائس بأن يقول : لو كان الأمر عموما لدخلت فيه الصلاة وجاز لولي الميت قضاء ما فرط فيه الميت من ترك الصلاة؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن هذا الاعتراض يرد على القائسين أيضا الذين صححوا الحج عن الغير وهي عبادة كالصلاة ولكنه إنما يصح على مذهب كثير من القائسين الذين يوجبون على الحي قضاء الصلوات المتروكة مهما طالت مدة الترك، وأما الذي أراه من الأدلة الخاصة بفرض الصلاة وأحكامها فهو أنه لا يصح من الحي في اليوم والليلة أكثر من خمس صلوات مفروضة وعلى ذلك فإن الحي لا يقضي من الصلاة إلا ما تركه أو نسيه من الخمس في اليوم والليلة، وأما قضاء سائر الصلوات المتروكة فإن كان ساقطا عن الحي في حياته فهو ساقط عنه بعد موته ولا يقضيه عنه وليه.

ولذلك فإن القائسين أنفسهم إذا تكلموا عن قضاء ديون الله تعالى بلسان الفقه دون الأصول فإن كلامهم يدل على بطلان ما هو قياس عندهم ولذلك بالغ نفاة القياس في الإنكار عليهم.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : أما الشافعيون والحنفيون والمالكيون فينبغي لهم أن يستحيوا من ذكر حديث الصوم لأنهم مخالفون لما فيه من قضاء الصيام عن الميت فكيف تواتيهم ألسنتهم بإيجاب القياس من هذا الحديث؟! وليس فيه

للقياس أثر البتة. ويقدمون على خلافه فيقولون : لا يصوم أحد عن أحد. وأما المالكيون والحنفيون فإنهم زادوا فلا يقولون بقضاء ديون الله تعالى من الزكاة والنذور والكفارات من رأس مال أحد ويقولون : ديون الناس أحق بالقضاء من ديون الله تعالى واقضوا الناس فهم أحق بالوفاء وأن ديون الناس من رأس المال وديون الله تعالى من الثلث إن أوصى بها وإلا فلا تؤدى البتة لا من الثلث ولا من غيره! ثم تركهم كلهم أن يقيسوا الصوم عن الميت وإن أوصى به على الحج عنه إذا أوصى به وهم يدعون أنهم أصحاب قياس. وما في المصائب أشنع من قول من قال : إذا أمر النبي ﷺ بأن يصام عن الميت ويحج عنه وأخبر أنه دين الله تعالى وهو أحق بالقضاء من ديون الناس، فترك ذلك واجب ولا يجوز أن يصام عن ميت ولا يستعمل هذا الحديث فيما جاء فيه لكن منه استدللنا على أن بيع العسل في قيره بعسل في قيره لا يجوز أو أن بيع رطل لحم تيس برطلي لحم أرنب لا يجوز أو أن رطل قطن برطلي قطن لا يجوز، تبارك الله! ما أقبح هذا وأشنعه لمن نظر بعين الحقيقة. اهـ[1] مع اختصار.

وأما احتجاج من أسقط قضاء الغير عن الميت :

فالأول قوله عز وجل ﴿ **وأن ليس للإنسان إلا ما سعى** ﴾ (النجم ٣٩) فقد يستدل بالآية الكريمة من ينفي قضاء العبادات عن الميت ويضطر لذلك إلى التكلف في تأويل الأحاديث الصحيحة أو في عدم العمل بها. وهذا خطأ في التفسير، صحيح أن الآية الكريمة عامة إلا أن العموم أنواع، فلو كانت الآية : وأن ليس لإنسان إلا ما سعى، فإن الإنسان هنا نكرة منفية تفيد العموم في الإفراد وتنفي النيابة في العبادات عن كل فرد. غير أن الآية الكريمة ﴿ **وأن ليس للإنسان** ﴾ ، وتعريف الإنسان بالألف واللام يمكن حمله على العموم في الجنس الذي يراد به الماهية

(١) " الإحكام " ٧/٩٦٩-٩٧١.

بصرف النظر عن تعيين الأفراد، وذلك كقوله تعالى **﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾** (الأنبياء ٣٠) فالمراد هنا نوع الماء عموما وليس كل قطعة من الماء. فكذلك قوله تعالى **﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ﴾** إذا حمل على العموم في الجنس لبيان الماهية فمعناه أنه ليس للإنسان على وجه الاستحقاق إلا ما سعى له جنس الإنسان سواء كان السعي من هذا أو ذاك وذلك كمن يتكل على نسب أو أمنية من غير أن يسعى هو أو يسعى أحد له. يؤيد ذلك وجود أدلة كثيرة في القرآن والسنة في أبواب الدعاء والحج عن الميت والعاجز والصيام عن الميت والأضحية تقطع بصحة سعي المسلم عن غيره ولكن ضمن ضوابط شرعية معلومة.

الثاني هو الخبر الذي يروى بلفظ « لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد » ، وقد ادعى الإمام القرطبي[١] رحمه الله تعالى أن النسائي رواه عن ابن عباس عن النبي ﷺ ، ولعل القرطبي وهم في نقله فقد نص غير واحد أنه عند النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس أي بدون رفعه إلى رسول الله ﷺ ، ممن نص على ذلك الحافظ ابن حجر[٢] بل صرح ابن حجر بأنه لم يجده مرفوعا، فهو موقوف وتعارضه أحاديث مرفوعة صحيحة متعددة.

---

(١) " تفسير القرطبي " ٢/ ٢٨٥.
(٢) " الدراية " ١/ ٢٨٣.

المطلب الرابع
استدلال أبي بكر لقتال مانعي الزكاة

وهي قضية مشهورة وتعد عند القائسين من الأدلة القوية حتى أدعى بعضهم اتفاق الصحابة على القياس فيها!!

فعن أبي هريرة قال : لما توفي النبي ﷺ وأستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر : يا أبا بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله » قال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق. متفق عليه والسياق من البخاري[١].

قال الآمدي : وأما الإجماع وهو أقوى الحجج في هذه المسألة فهو أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم، فمن ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر ﷺ في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك. اهـ[٢].

ويلاحظ أن الحديث المرفوع في هذا الخبر ليس فيه ذكر الصلاة دون الزكاة أصلا وكذلك احتجاج عمر ليس فيه ذكر للصلاة، ولذلك فإن احتجاج القائسين بهذه القصة ينبغي أن يكون مبنيا على تقدير أمرين، **أحدهما** : أن قتال الممتنع من الصلاة كان أمرا مقررا عند الصحابة وعليه دليل مشهور عندهم فلا حاجة إلى

---

(١) " فتح الباري " ١٢/٢٣٢-٢٣٥.

(٢) " الإحكام " ٤/٣٥.

ذكره، **الثاني** : أن أبا بكر ﷺ لم يعرف دليلاً من الكتاب والسنة يوجب قتال مانع الزكاة وإنما قاتلهم ومعه الصحابة بدليل يوجب قتال تارك الصلاة ولا يتناول مانع الزكاة ولكنه ألحق هذا بذاك بضرب من الاعتبار والتعدية على نحو ما ذكرناه في دليل الاعتبار عند القائسين، وبذلك يُفسر قول أبي بكر « لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال ».

وهذا التقدير الأخير محض ظن لا قيمة له، بل إن الأدلة الصحيحة المعروفة تقتضي إهماله.

أما قول أبي بكر ﷺ « والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » فلا يلزم البتة أنه قاله قياساً، ألا ترى أن القائل يقول : لا فرق بين الغسل والتيمم، يريد جواز الصلاة بهما وإن اختص كل منهما بأحكام معينة علماً أن جواز الصلاة بهما ثابت بالكتاب والسنة، ويقول الآخر في سياق ذكر الدية : لا فرق بين القتل العمد والقتل الخطأ، يريد جواز الدية ومقدارها وإن ذلك ثابت بالكتاب أو السنة وليس بالقياس وإن كان كل من القتلين يختص بأحكام لا يشاركه فيها الآخر. يؤيد ذلك أن أبا بكر ﷺ قال «فإن الزكاة حق المال » وهي عبارة تصلح أن تكون استنباطاً من نص الحديث الذي احتج به عمر فإن فيه « عصم مني مالَه ونفْسه إلا بحقه »، ولذلك قال ابن حجر رحمه الله تعالى : ولم يستدل أبو بكر في قتال مانعي الزكاة بالقياس فقط بل أخذه أيضاً من قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث « إلا بحق الإسلام » قال أبو بكر : والزكاة حق الإسلام. وفي القصة دليل على أن السنة قد تخفى على بعض أكابر الصحابة ويطلع عليها آحادهم ولهذا لا يلتفت إلى الآراء ولو قويت مع وجود سنة تخالفها ولا يقال : كيف خفي ذا على فلان؟! اهـ[1] وظاهر عبارة ابن حجر تشعر أن أبا بكر استدل بالقياس مع النص وقلنا إن إقحام القياس هنا لا دليل عليه. ثم كيف يُظن بالصديق ﷺ أنه قاتل الناس وسفك الدماء

---

(١) " فتح الباري " ١/٦٣.

بمجرد رأي رآه في تشبيه الصلاة بالزكاة؟! وإلا فما الفرق بين ذلك وبين قول القائل : إذا وجب قتال تارك الصلاة وجب بالاعتبار قتال مؤخر الحج أو النمام أو الكذاب أو غيرهم من العصاة؟ ولو كان الأمر قياسا فلا وجه أصلا لانفراد قتال الممتنع بالتعدية ولجاز القياس بينهما في أحكام أخرى يمكن تعديتها كأن يقول قائل : إذا سقطت الزكاة بعذر الفقر أو الدين جاز إسقاط الصلاة بعذر المرض أو يقول آخر : لما كانت الصلاة تتكرر في اليوم والليلة بحسب أوقاتها فكذلك الزكاة تتكرر في السنة بأن يحسب لكل ربع من المال حوله وما يستهلك منه قبل تمام حوله ثم تخرج زكاته ولا يجمع الربع المتكرر خلال الحول الأصلي بعضه إلى بعض، إلى غير ذلك من تعدية الأحكام بين القضايا المتباينة والتي لا يعجز مجادل عن مثلها ولا عن نقيضها.

وقد يسأل سائل : إذا كان الجمع بين الصلاة والزكاة في حكم قتال الممتنع إنما قاله الصديق مستندا إلى نص الكتاب والسنة وليس إلى القياس فلم لم يذكر النص في سياق المناظرة؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق : أنه على تقدير أنه لم يذكر النص حقا فهو كذلك لم يذكر النص الدال على قتال الممتنع من الصلاة ولا ذكره عمر في الخبر الذي احتج به القائسون، وكل من له قليل من العلم بأدلة الأحكام يعلم أن قتال مانع الزكاة ثبت في نصوص قتال الممتنع من الصلاة نفسها فإن جاز عدم ذكرها لشهرتها وانتشار المعرفة بها فالأمر واحد بالنسبة إلى الصلاة والزكاة.

قال عز وجل ﴿ **فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم** ﴾(التوبة ٥)، فانظر كيف علق الله تعالى تخلية سبيل المشركين على ثلاثة شروط وهي التوبة إلى الله أي قبول الإسلام والدخول فيه والصلاة وإيتاء الزكاة، ثم يشعر بكونها شروط إنهاء القتال أن الله تعالى ربطها بحرف الفاء بما قبلها من الأمر بالقتال. صحيح أن المشركين إذا دخلوا في الإسلام

دخولا إجماليا قبل منهم وينتظر أمر الزكاة حين يأتي وقتها في الحول غير أنه يجب تتبع أحوالهم في مدة الانتظار وإرشادهم والفحص عن أعمالهم لأن حكم القتال لم ينقطع بالكلية وإنما توقف العمل به إلى أن يظهر ما يوجب إظهار حكم القتال الذي لم ينقطع بعد أو زوال هذا الحكم عنهم. وضبط مقاتلة المشركين بمدة ترقب وتتبع بعد الدخول في الإسلام يجري مجرى السيرة الفعلية ويجمع بين الأدلة الصحيحة، كما أن عدم تفكير الباحث بهذه المدة يضطره إلى التكلف في تأويل أو رد الأدلة الصحيحة، وقد بينا ذلك مفصلا في (فقه الإيمان)[1]. وكلام الإمام القرطبي[2] يساعد على هذا التفسير لآية التوبة، أي عدم إغفال شرط الصلاة والزكاة، وأما الحافظ ابن كثير[3] فقد صرح في تفسيره بأن الصديق ﷺ اعتمد في قتال مانعي الزكاة على هذه الآية الكريمة وأمثالها.

يؤيد ذلك حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله » رواه البخاري[4] ومسلم[5]، وهذا نص صحيح صريح يبين معنى آية التوبة ولكن تكلف بعضهم في إخراجه عن معناه أو القدح فيه بأمور لا قيمة لها وقد ذكرناها وبينا بطلانها في (فقه الإيمان)[6]. وفي اشتراط الصلاة والزكاة لعصمة الدماء والأموال حديث آخر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ، رواه الإمام أحمد بنحو لفظ حديث ابن

---

(١) " فقه الإيمان " ٢٧٢-٢٨٠.

(٢) " تفسير القرطبي " ٧٤/٨.

(٣) " تفسير ابن كثير " ٣٣٦/٢.

(٤) " فتح الباري " ١/ ٦٣- ٦٤.

(٥) " صحيح مسلم " ١ / ٥٣.

(٦) " فقه الإيمان " ٢٧٢-٢٨٠.

عمر، وقد حسن إسناده الشيخ الألباني[1] غير أنه من طريق كثير بن عبيد التيمي وليس فيه توثيق متين ولكنه لا بأس به في الشواهد.

ومن المحتمل جدا أن الذي دفع عمر بن الخطاب إلى الاحتجاج بالحديث الذي فيه ذكر التوحيد فقط دون الرسالة والصلاة والزكاة ليس هو عدم معرفته بالأدلة التي تشترط هذه الأحكام ولكن لعله لم يستحضر وقت المناظرة أن حكم القتال مضبوط بعد الدخول في الإسلام بمدة ترقب وتتبع فلم يتهيأ له حينذاك الجمع بين هذه الأدلة وأدلة قبول الإسلام الإجمالي فأخذ بالأحوط عنده من جهة سفك الدماء حتى تبين له الأمر.

يؤيد ذلك أنه قد جاء بإسناد قوي أن أبا بكر احتج على عمر ﷺ بحديث اشتراط الصلاة والزكاة، فعن أنس بن مالك قال : لما توفي رسول الله ﷺ ارتدت العرب فقال عمر : يا أبا بكر كيف تقاتل العرب؟ فقال أبو بكر : إنما قال رسول الله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وإني رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة» رواه النسائي كما ذكر أبو البركات بن تيمية، وصححه ابن القيم كما نقل محمد حامد الفقي[2] وقد ساق الإمام الشوكاني[3] إسناده وهو متصل بالثقات سوى أبي العوام عمران القطان وهو ثقة قد ضعف بسبب مذهبه في الخروج على أئمة الجور وليس ذلك بضار وله ترجمة عند ابن حجر[4]. وفي رواية عن أنس قال قال أبو بكر : إنما قال رسول الله ﷺ «إذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»، والله لو منعوني عناقا مما

---

(١) "سلسلة الأحاديث الصحيحة" رقم ٤٠٧.

(٢) "المنتقى" ١/١٨٩ بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٣) "نيل الأوطار" ١/٣٣٧-٣٣٨.

(٤) "تهذيب التهذيب" ٨/١١٥-١١٧.

كانوا يعطون رسول الله ﷺ لأقاتلنهم عليه. رواه الدارقطني[1] من طريق عمران القطان أيضا وإسناده قوي صالح للحجة. وقد قدح في هذا الحديث من ظن أن المناظرة بين أبي بكر وعمر تقتضي عدم علمهما بحديث اشتراط الزكاة، وهذا القدح ليس بشيء لأنه يمكن تخريج كلام عمر ﷺ على أنه أشكل عليه الجمع بين الأحاديث فاحتج بالأحوط كما ذكرنا ويمكن تخريج كلام أبي بكر ﷺ على أنه تكرر منه الاحتجاج فاحتج مرة بهذا الحديث واحتج مرة بالاستثناء في قوله ﷺ « إلا بحقه » كما رواه عمر نفسه، وربما استحضر في نفسه أن آية التوبة تؤيد احتجاجه، وعن ابن زيد في تفسير قوله تعالى ﴿ **فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين** ﴾ (التوبة ١١) قال : رحم الله أبا بكر ما كان أفقهه. رواه الإمام الطبري[2].

فالذي لا شك فيه أن الإدعاء على أبي بكر ﷺ أنه احتج في القتال وسفك الدماء بدليل ثالث هو القياس أو الاعتبار في تشبيه الزكاة بالصلاة في حكم قتال الممتنع وليس باستنباط مباشر من نصوص الكتاب والسنة التي تتناول الزكاة، لا شك أنه إدعاء باطل ورجم بالغيب. والآفة في مثل هذه الدعاوى سنذكرها بعد قليل إن شاء الله تعالى.

المطلب الخامس

احتجاج القائسين بآثار السلف أو بإجماعهم

عمل السلف بالاجتهاد والرأي :

لا شك أن الباحث يجد أخبارا كثيرة عن السلف تنص أو تتضمن استعمال الاجتهاد أو الرأي، وهذا لا ينكره أهل العلم من القائسين وغيرهم. غير أن للاجتهاد

---

(١) " **سنن الدارقطني** " ٢/٨٩.

(٢) " **تفسير الطبري** " ١٠/٨٧.

وجوها كثيرة منها الاستنباط من النصوص المتشابهة ومنها الجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض وغير ذلك من مسالك الاجتهاد التي هي في غاية الكثرة، فلا يلزم أن يكون الاجتهاد قياسا بمعنى أنه دليل أو حكم ثالث غير الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة. وكذلك الآثار عن السلف في استعمال الرأي فإن للرأي وجوها كثيرة غير القياس منها الاستنباط من الكتاب والسنة حين لا يقطع المجتهد بالصواب وقد سبق بيان ذلك مفصلا في الكلام عن الرأي والكلام عن حديث معاذ في اجتهاد الرأي، كما أوردنا في مبحث الرأي عددا من الآثار في المعاني التي يقع عليها الرأي. ولذلك فإن الرأي أيضا لا يلزم أن يكون قياسا بالمعنى المذكور.

خطأ من حمل اجتهاد السلف ورأيهم على القياس الاصطلاحي :

وواضح أنه من الخطأ أن يحتج أهل العلم بآثار الرأي والاجتهاد لأجل إثبات القياس، ومع ذلك فقد جاء كبار القائسين إلى آثار السلف في الرأي والاجتهاد فحملوها على القياس الاصطلاحي واستدلوا بها لإثباته، فقد ادعى السرخسي[١] أن الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تخفى، وادعى الآمدي[٢] أن الإجماع هو أقوى الحجج في هذه المسألة وأن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها، وزعم الجويني[٣] أن الإجماع هو مستند وجوب العمل بالقياس، وأما علاء الدين البخاري[٤] فلم يكتف بالإجماع السكوتي ولا الإجماع الظني ولا مطلق الإجماع بل زعم أن جميع أهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأي

---

(١) " أصول السرخسي " ٢ / ١٢٩.
(٢) " الإحكام " ٤ / ٣٥.
(٣) " البرهان " ٢ / ٧٦٣ و٧٦٨.
(٤) " كشف الأسرار " ٣ / ٢٨١.

عند عدم النص فكان ذلك إجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونـــوا مـــن أهـــل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الإجماع، هذا نص كلام علاء الدين البخاري!!

وإن العجب ليطول مما ادعاه القائسون على الصحابة، فـــإن إثبـــات الإجمـــاع الفعلي متعذر في أمور عظيمة تتكرر بكثرة ككثير من فرائض الصـــلاة والزكـــاة والصيام والحج والجهاد والنكاح والطلاق وغير ذلك مما تعم به البلـــوى، فكيـــف يمكن ادعاء إجماع فعلي قطعي من الصحابة في قضية القياس؟! ثم كيـــف يكـــون إجماعا فعليا قطعيا والقائسون إنما نسبوا القياس إلى الصحابـــة بالاســـتنباط مـــن مذاهبهم وآرائهم ولا مانع أن القائسين أخطأوا في استنباطهم، وذلك أنهم لم يجـــدوا عن الصحابة والتابعين نصا على القياس إلا في ذمه والزجر عنه ســـوى رســـالة منسوبة إلى عمر ﷺ وهي وجادة مرسلة وليست مشهورة عن الصحابة والتـــابعين وسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى. ولذلك فإنه من اليسير أن يقال لمن ادعـــى على الصحابة إجماعا فعليا : هلا جئتنا بأسانيد صحيحة عن مائة من الصحابة فيما ادعيته بل عن عشرين بل عن عشرة فما دون؟! ولن يجد القائســـون ســـبيلا إلـــى الإجماع بل ولن يشموا مجرد ريح الإجماع من الصحابة.

ثم كيف يدعى الإجماع على الصحابة والآثار عنهم في ذم الرأي كثيرة، منـــها قول علي عليه السلام : لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمســـح مـــن أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه. رواه أبـــو داود بإســـناد حسنه الحافظ ابن حجر في (بلوغ المرام)[1] وصححه في (تلخيص الحبـــير)[2]، وفي ذم الرأي آثار عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود ومـــالك واحمـــد والشافعي وغيرهم وقد ساق جملة من هذه الآثار بأسانيدها ابن عبد الـــبر[3] وابـــن

(١) " سبل السلام شرح بلوغ المرام " ١ / ٥٧-٥٨ .

(٢) " تلخيص الحبير " ١ / ١٦٠.

(٣) "جامع بيان العلم " ٢ / ١٦٤-١٧٠.

حزم[1] كما نقل ابن القيم[2] جملة صالحة منها، وأما قوة هذه الروايات فقد ذكر ابن حزم[3] أنها صحيحة عن أبي بكر وعلي وسهل وابن عباس وعمر وابن مسعود. وأيضا فإن في ذم الرأي حديثا مرفوعا رواه البخاري وسبق ذكره في النوع الرابع من أنواع الرأي.

ثم كيف يدعى الإجماع مع أن الخلاف مشهور في جواز الحكم بالقياس فقد منعه جماعة من خيار السلف، وأما الذين جوزوه فإن بينهم خلافا كبيرا في حقيقته وما يجوز منه وسيأتي ذلك في مبحث خاص إن شاء الله تعالى.

ثم كيف يدعى الإجماع مع أن القياس أنواع متباينة وقد يكون عمل كثير من السلف محصورا في نوع دون نوع وذلك أن بعض أنواع القياس هو من نوع العمل بالنص والعموم فيه نحو تعدية حكم العلة المنصوصة العامة وقياس الأولى وكثير من أمثلة تنقيح المناط، فهذه الأمثلة ملحقة بالعمل بالعموم ومتى ما فهم الفقيه جهة العموم اتبعها سواء سماه قياسا كما يفعل القائسون أو كان من نفاة القياس فسماه نصا أو ظاهرا أو مفهوما أو شبه ذلك من العبارات، وسيتضح الأمر إلى الغاية في مباحث إرجاع الأقيسة الصحيحة إلى النصوص إن شاء الله تعالى.

وقد سبق ذكر أمثلة من أهم ما ادعى القائسون أنه قياس عند السلف فقد ذكرنا في أواخر الكلام عن الاعتبار خبر ابن عباس في اعتبار الأسنان بالأصابع، ثم ذكرنا حديث قضاء ديون الله تعالى ثم استدلال أبي بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة، وأوضحنا أن هذه الأمثلة ليست من باب القياس الاصطلاحي في شيء اللهم إلا أن نفسر القياس بالاستنباط أو الاجتهاد كما سبق عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى،

---

(١) " الإحكام " ٧٧٦ - ٧٩٢.

(٢) " أعلام الموقعين " ١ / ٥٢ - ٦١.

(٣) " الإحكام " ٧٨٢ - ٧٨٣.

وكذلك سائر ما ذكره القائسون من أمثلة فإنه يمكن في كل ما يصح منها إرجاعه إلى الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة، ومن المحال رجوع ذلك إلى دليل ثالث سوى الكتاب والسنة.

العلة في إسناد أقوال السلف إلى القياس والتشريع بالرأي :

والآفة في أبواب الرأي والقياس والمصالح المرسلة هي أن الفقيه قد يجد قولا للسلف في حكم معين ولكنه لا يهتدي إلى كيفية استخراج ذلك القول من نصوص الكتاب والسنة، فالذي ينبغي لمثل هذا الفقيه هو أن يبحث ويجتهد حتى يتوصل إلى القول الراجح وإلى كيفية استنباطه من الكتاب والسنة ثم ضبط الاستنباط بضوابط تعم أفراد النوع الواحد، غير أن بعض الفقهاء إذا وجد مثل تلك الأقوال ولم يعرف كيف استخرجها الصحابي أو التابعي أو الإمام من النص فإنه يستسهل أن يزعم بأن القضية لا نص فيها من الكتاب والسنة وإن الصحابي أو الإمام قال قوله كدليل أو حكم ثالث هو الرأي أو القياس أو المصلحة!! وكتب المتأخرين والمعاصرين مملوءة بهذا النمط من التخريج وهو مسلك فاسد جدا يصرف طلبة العلم عن وسائل الاستنباط ويقطع عليهم سبل الاجتهاد وذلك لأن الطالب هنا جعل جهله حجة فقطع على نفسه السبيل ووقف قبل أن يبلغ غايته التي هي الفقه في الكتاب والسنة، ثم يفني هذا الفقيه عمرا يتبحر في دليل أو حكم لا تتناوله نصوص الكتاب والسنة بعموم ولا إطلاق ولا مقتضى أمر ولا نهي ولا منطوق ولا مفهوم ولا ظاهر عبارة ولا عبارة مصروفه عن ظاهرها ولا شبه ذلك مما يفيده الاستنباط المباشر من النص، فلا شك أنه حكم موهوم ودليل لا حقيقة له ومن المحال ضبطه واتقانه لأنه مما افتعله البشر وليس مما أنزل الله تعالى.

ولذلك تجد مسالك القياس عند المتأخرين في غاية الوعورة والتعقد إلى حد يعجز القائسون أنفسهم عن إدراكها والانتفاع بها لما يتجدد من الوقائع ويحدث من القضايا، ولننظر مثلا إلى لفظ المؤثر والمناسب والمخيل وقياس الشبه والطرد وهي من الاصطلاحات المهمة في القياس واعتمد عليها الأصوليون في فهم القياس وضبطه بحيث يتوقع أن عامة أهل القياس يفهمونها حق الفهم، ولكن قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : وقد أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والمؤذن بالحكم والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل إلا من شاء الله درك الميز والفصل بين هذه الوجوه واعتاص عليهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها وخواصها. واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى فلقد عز على بسيط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرد وإجراءه على نهج لا يمتزج بأحد الفنين. اهـ[1]، ومن أراد شهودا على كلام الغزالي فليقرأ مباحث القياس في كتب المتكلمين. وقد شعر بعضهم بأثر القياس في الصد عن الاستنباط المباشر من القرآن والسنة ونقل بعض القائسين هذا الأثر كحجة لنفاة القياس، قال علاء الدين البخاري: قال القاضي الإمام في التقويم : قالوا : وفي الحجر عن القياس أمران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فإنا متى حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان. وفي محافظة النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التبحر في معاني اللسان إثبات حياة القالب فتموت البدع بظهور القالب ويسقط الهوى بحياة القالب لأن القالب لا يحيى إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص، ومعانيها غائرة جمة لن تنزف بالرأي وإن فنيت الأعمار فيها، فلا يفضل الرأي للهوى فيتم أمر الدين. اهـ[2] الحاصل من ذلك أنه ينبغي توجيه الرأي

---

(١) " شفاء الغليل " ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) " كشف الأسرار " ٣ / ٢٧٤.

في الدين على أنه القدرة العقلية على تفسير الكتاب والسنة والاستنباط منهما وخدمة أحكامهما وليس هو دليلا ثالثا معهما، فإذا أخذ الرأي هذه الوجهة صلح أمر أهل العلم الذين هم رؤساء الناس.

وعلى أي حال فإن كان القائسون يرون حصر الدين بالكتاب والسنة ويريدون بالرأي الذهن المتوقد والقدرة العقلية على الاستنباط من الكتاب والسنة وتنفيذ أحكامهما فلا خلاف معهم ولا إشكال في ادعاء إجماع الصحابة. وأما إن كانوا يريدون بالرأي أو القياس دليلا ثالثا في الدين سوى الكتاب والسنة فلا شبهة في بطلان ذلك، بل ليس ببعيد أن ندعي إجماع الصحابة على بطلانه.

المطلب السادس

احتجاج القائسين بآثار السلف في كيفية العمل بالنصوص وتنفيذها

لما احتج القائسون بآثار السلف ومزعمة الإجماع أدرجوا في ذلك قضايا ليست من القياس الأصولي في شيء فقد ذكر السرخسي[1] امورا منها مشاورة النبي ﷺ لأصحابه في أمور الحرب، وذكر علاء الدين البخاري[2] قصة الشورى التي أمر بها عمر بن الخطاب ﷺ حين طعن، وذكر الشيخ الخضري[3] قضية كتابة المصحف وجمعه بين الدفتين ثم جمع المصاحف في عهد عثمان ﷺ ، وذكر آخرون قضايا أخرى من هذا النمط.

وإدراج هذه الآثار لإثبات القياس الشرعي خطأ بين فقد قال تعالى ﴿ **فافعلوا ما تؤمرون** ﴾ (البقرة ٦٨)وقال تعالى ﴿ **ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن**

---

(١) " أصول السرخسي " ٢ / ١٣١.

(٢) " كشف الأسرار " ٣ / ٢٨٠.

(٣) " أصول الفقه " ٣٤٢.

كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ﴾ (التوبة ٤٦) وقال تعالى ﴿ كلا لما يقض ما أمره ﴾ (عبس ٢٣) فصح أنه يجب إنفاذ أمر الله تعالى واقامته، وهذه قاعدة مطلقة غير مقيدة بوسيلة معينة إلا وجوب اجتناب الوسائل المحرمة، ولذلك صرح الأصوليون بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. معنى ذلك أن كيفية إنفاذ الأحكام الشرعية والقيام بها يعرف بالعقل واجتهاد الرأي لاختيار الأساليب والوسائل المناسبة إلا أنه ليس من القياس الاصطلاحي في شيء. فإذا قال تعالى ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ﴾ (البقرة ١٩٠) فإن أساليب القتال ونوع الأسلحة ونحو ذلك من الأمور في إدارة الحرب إنما يعرف باجتهاد الرأي وهو يتغير بحسب الوقت والحاجة، وليس يعرف القياس أصلا من ظن أن استعمال البندقية والمدفع والطائرة جاز قياسا على استعمال السيف. وكذلك أية الوضوء فإنها مطلقة في الغسل والمسح بالماء وأما كيفية توفير الماء فوسيلة متغيرة، فلا يصح أن يقال أن استعمال أنابيب المياه الحديثة نحو الحنفية أو استعمال الماء المصفى والمعقم كما هو الحال الآن، لا يصح أن يقال أنه جاز قياسا على استعمال الإناء والإبريق وماء البئر أو النهر. وكذلك الأمر في الآثار التي احتج بها القائسون، فإن المشاورة في أمور الحرب التي أشار إليها السرخسي إنما هي استشارة في كيفيات الجهاد ووسائل الحرب، وأما الشورى التي أوصى بها عمر ﷺ فإنما هو أسلوب رآه عمر لتنفيذ بعض أحكام الدولة في الإسلام كحكم الشورى وحكم تأليف الأمة وجمع كلمتها وما أشبه ذلك، وأما جمع القرآن وكتابته فإنها مجرد وسائل إلى ما أمر الله تعالى به من تعلم القرآن وتلاوته ونشره والدعوة إليه، ألا ترى أن القرآن الكريم يسمع اليوم مسجلا على شريط الصوت وهذا التسجيل هو مجرد أسلوب لتنفيذ ما ذكرناه فمن الخلط والتلبيس أن يقال بأن استعمال شريط التسجيل الصوتي جاز قياسا على التلاوة أو قياسا على كتابة القرآن وبذلك يكون التسجيل قياسا على قياس!!

والضابط لتلك الوسائل والكيفيات أن أي واحدة منها إذا لم تكن منصوصا عليها فإنها غير ملزمة لعينها وذلك أنها قد تنفع في إقامة الحكم الشرعي في وقت دون وقت وموضع دون موضع، فإذا كانت نافعة جاز أيضا البحث عما هو أنفع منها، وإذا كانت غير نافعة انتقلنا إلى غيرها من غير حصر، كما يجوز الرجوع إلى وسيلة كانت غير نافعة ولكن في وقت أو موضع جديد يعتقد أنها تنفع فيه. وأما القياس الفقهي فشأنه غير ذلك، فإنه ينقسم عند القائسين إلى خطأ وصواب، أما الخطأ فباطل متروك حيثما تكرر موضع القياس وأما الصواب فهو حق كلما تكرر موضعه ويعمل به بحسب مرتبة الحكم التكليفي. صحيح أن لكل طائفة أن تصطلح إدراج ما تراه مناسبا في تقسيماتها، غير أن إدراج الوسائل والكيفيات في القياس المعتمد على التعليل إنما هو خلط بين أمور غير متجانسة ولا يزيد الأمر إلا تعقيدا.

المطلب السابع
رسالة عمر في القضاء

وفي ذلك رسالتان، **الأولى** : يروى أن عمر بن الخطاب ﷺ أرسلها إلى أبي موسى الأشعري وهي التي بالغ أهل القياس في الاحتجاج بها، **والثانية** : رسالة عمر إلى القاضي شريح. وقد احتج القائسون بالرسالة الأولى.

إسناد الرسالة ونصها :

فعن سفيان بن عيينة حدثنا إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة، وأخرج الكتاب، فقال : هذا كتاب عمر، ثم قرئ على سفيان من هاهنا : إلى أبي موسى الأشعري ((الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة،

اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى » رواه الدارقطني[1] في سياق رسالة طويلة.

نقد الإسناد :

أما إسناد هذه الرسالة فالذي ذكرناه قبل قليل هو أجود إسناد لها وهو صحيح إلى إدريس الأودي ثم فيه علتان قادحتان :

١- **إدريس الأودي** : فإنه يوجد اثنان بهذا الاسم، كلاهما يروي عن التابعين ويصلح أن يكون الراوي هنا، أحدهما إدريس بن يزيد الأودي وهو ثقة معروف وله ترجمة في التهذيب[2]، والآخر هو إدريس بن صبيح الأودي وهو مجهول، صرح بجهالته أبو حاتم[3] والذهبي[4] وذكره ابن حبان في الثقات كما هو مذهبه في توثيق المجاهيل، وعن ابن عدي أن إدريس بن صبيح هو نفسه إدريس بن يزيد، نقل ذلك ابن حجر[5] ومال إليه، غير أن دعوى ابن عدي مخالفة للظاهر فلا يؤخذ بها بلا دليل.

٢- **العلة الثانية هي الانقطاع أو الإرسال** : وذلك أن رواية سعيد بن أبي بردة عن جده أبي موسى الأشعري منقطعة، وروايته عن عمر أبعد في الانقطاع كما يتضح من كلام ابن حجر وغيره. وعلى ذلك فإن قول الراوي بعد أن أخرج الكتاب : هذا كتاب عمر إنما هو صحيفة مرسلة أو كما في الاصطلاح : وجادة منقطعة عن غير شيخ الواجد. ويمكن بالقرائن تصحيح متون الوجادات المرسلة كما تصحح المخطوطات التي صنفها السلف وإلا فإن أئمة الحديث يتشددون في هذا الأمر ولا يكادون يصححون الوجادات المرسلة. ولعل من احتج بالخبر أو صححه استروح

---

(١) " **سنن الدارقطني** " ٤/٢٠٧.

(٢) " **تهذيب التهذيب** " ١/١٧١.

(٣) " **الجرح والتعديل** " ٢/١٦٤.

(٤) " **ديوان الضعفاء والمتروكين** " ١/٦٦.

(٥) " **تهذيب التهذيب** " ١/١٧٠-١٧١.

إلى دعوى أن الكتاب لم يخرج من أهل بيت أبي موسى الأشعري وإن بعد زمن الرواية، غير أن هذه المزعمة ليست بالكافية كما أنها معارضة بأن تلك الوجادة ليس لها شاهد معتبر تقارن به لأنها لا تكاد تعرف عند السلف، بيان ذلك أن الرسالة لم تنقل عن الصحابة بإسناد يصلح أن ينظر فيه إلا بادعائها على عمر ﷺ وأنه أرسلها إلى أبي موسى ولم تخرج إلى غيره من الصحابة، وأما التابعون فلم تنقل عنهم إلا بأسانيد في غاية القلة، أجودها الإسناد الذي ذكرناه وفيه علتان قادحتان، وأما الأسانيد الأخرى ففي غاية الضعف ولا تصلح لمجرد الاستشهاد والنظر، منها عند الدارقطني[1]من طريق عبيد الله بن أبي حميد ولا خلاف في ضعفه بل هو متروك ضعيف جدا وله ترجمة في التهذيب[2]، ومنها عند البيهقي وهو معضل بالإضافة إلى إبهام في أحد رجال السند كما أوضح ذلك الألباني[3]، ومنها إسناد ساقه ابن حزم[4]وفيه ثلاث علل قادحة وهي عبد الملك بن الوليد بن معدان وهو ضعيف كما يتضح من التهذيب[5]وغيره وأبوه الوليد بن معدان وهو مجهول العدالة ولم يعترض الذهبي[6]على كلام أبي محمد بن حزم فيه، العلة الثالثة هي الإرسال بين الوليد وعمر كما نص على ذلك أبو حاتم ونقله عنه ابنه[7]، وطريق آخر عند ابن حزم ذكر أنه منقطع وفيه سلسلة من المجاهيل.

وقد صحح الألباني[8]رسالة عمر بإسناد الدارقطني الذي ذكرناه، ولا شك أن

---

(١) " سنن الدارقطني " ٤/٢٠٦.
(٢) " تهذيب التهذيب " ٧/٩.
(٣) " إرواء الغليل " ٨/٢٤١-٢٤٢.
(٤) " الإحكام " ١٠٠٢-١٠٠٣.
(٥) " تهذيب التهذيب " ٦/٣٧٩-٣٨٠.
(٦) " ميزان الاعتدال " ٤/٣٤٩.
(٧) " الجرح والتعديل " ٩/١٨.
(٨) " إرواء الغليل " ٨/٢٤١.

التصحيح اقتضى منه حمل إدريس الأودي على أنه ابن يزيد وهذا محض ظن واقتضى منه كذلك تصحيح الوجادة المرسلة بلا قرائن، وهذا ظاهر كلامه فقد ذكر الألباني الإعضال والإبهام في رواية للبيهقي ثم صرح بالاكتفاء بما نقله قبلها!! ولعله مذهب شاذ فإن المعروف عند أهل الحديث عدم الاكتفاء بمجرد وجادة مرسلة.

وبعد عزو رسالة عمر للدارقطني والبيهقي قال الحافظ ابن حجر : وساقه ابن حزم من طريقين وأعلهما بالانقطاع لكن اختلاف المخرج فيهما مما يقوي أصل الرسالة لا سيما وفي بعض طرقه أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة. اهـ[1]. وحكم ابن حجر بمطلق التقوية - وليس بمطلق القوة - كلام مبهم ويزيده غموضا أنه عند ابن حجر تقوية لأصل الرسالة، وهي رسالة طويلة وإنما ذكرنا منها ما احتج به القائسون. فالله تعالى أعلم، على هذا الكلام، بما هو ثابت من أصل الرسالة وبما ليس من أصلها. هذا مع أن ابن حجر معروف بالتحفظ الشديد والتردد في التصريح بالضعف والتوهين.

وجملة القول أن الرسالة المذكورة كانت مغمورة عند السلف فليس لها إسناد صحيح واحد عن صحابي ولا عن تابعي ثقة.

ضعف استدلال القائسين بالرسالة :

فإنه على تقدير صحتها فلا حجة فيها وذلك للأمور الآتية :

١- عدم لزوم الحمل على القياس الاصطلاحي :

لا يلزم أن صاحب الرسالة أراد القياس الاصطلاحي أو أراد دليلا ثالثا لا يتناوله نص الكتاب والسنة، فإنه من المحال أن يريد عمر ﷺ جواز سفك الدماء واستباحة الأموال والأعراض بتشبيه يراه القائس بين قضية وأخرى ومن غير أن

---

(١) " تلخيص الحبير " ٤/١٩٦.

تنتظم القضيتان في عموم نص أو مفهومه أو مقتضاه!! وأما عبارة «الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك .....» فإنه يمكن تفسيرها بأن صاحب الرسالة أراد أمثالا وأشباها متفقا عليها بين أهل القياس ونفاته ككثير من أمثلة تنقيح المناط، وذلك أنه توجد أمثال وأشباه ليست منطوقة في النص ولكنها مفهومة منه ويتناولها دليل الكتاب والسنة بالاستنباط المباشر غير أن القائسين يسمونها قياسا ونفاة القياس يسمونها نصا أو ظاهرا أو استدلالا أو نحو ذلك من العبارات. مثال ذلك حديث جابر قال : « أقام رسول الله ﷺ بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة » رواه احمد وأبو داود وصححه ابن حزم وصححه النووي على شرط الشيخين كما نقل الألباني[1]. فالذي نقوله أن النبي ﷺ سافر ثم أقام عشرين يوما يقصر الصلاة ثم عاد إلى المدينة وإن حكم القصر معلق على مطلق السفر والإقامة المؤقتة فيه، وتوجد في القصة أوصاف أخرى لا قيمة لها في الحكم نحو كون السفر سفر جهاد بالسيف وكون أيام السفر أيام صيف حار وكون المسافة كذا وكذا، إلى غير ذلك من الأوصاف، فمن توهم أن كل وصف في القصة يؤثر في الحكم ولم يكن عنده غير قصة تبوك فإنه يلزمه أن يقول : إن قصر الصلاة إنما يكون في سفر قتال في الصيف وبشرط أن تكون المسافة كذا وكذا، وقد يتمادى فيخصص الحكم بعدد المسافرين وبالمكان وغير ذلك من الأوصاف الكثيرة في القصة. غير أن هذه الأوصاف إنما هي موافقات وكل موافقة لا دليل على اعتبارها فلا قيمة لها في الحكم، ولذلك فإن حكم القصر يعلق على مطلق السفر والإقامة المؤقتة فيه، أي أن سفر القتال وسفر العلم وسفر التجارة وسفر السياحة أشباه وأمثال من جهة هذا الحكم وكذلك سفر الصيف وسفر الشتاء أشباه وهكذا. ولما كانت أفعال النبي ﷺ ليست لها صيغة منطوقة فإن حدود العموم فيها إنما يفهم بهذا النمط من تنقيح الأوصاف، وهذه قاعدة يأخذ بها عامة أهل العلم من القائسين ونفاة القياس إلا أنهم

(١) " إرواء الغليل " ٣/٢٣.

يختلفون في فروع القاعدة لأن عقولهم تتفاوت في إدراك أوصاف كل قصة وفي التمييز بين الوصف المقصود والوصف الذي هو مجرد موافقة. وهذا ابن حزم مع تشدده في إنكار القياس فإنه يأخذ بهذه القاعدة، مثال ذلك حديث عمرو بن أمية الضمري قال : رأيت رسول الله ﷺ يمسح على عمامته وخفيه. رواه الإمام احمد والبخاري، وبه أخذ الإمام احمد والأوزاعي وإسحاق وأبو ثور وأهل الظاهر، قال أبو محمد بن حزم : فإن قال قائل أنه لم يأت عن النبي ﷺ أنه مسح على غير العمامة والخمار، قلنا : هذا خطأ لأنه عليه السلام لم يقل أنه لا يمسح إلا على عمامة أو خمار لكن علمنا بمسحه عليها أن مباشرة الرأس بالماء ليس فرضا، فأي شيء لبس على الرأس جاز المسح عليه. ثم نقول لهم : قولوا لنا لو أن الراوي قال : مسح رسول الله ﷺ على عمامة صفراء من كتان مطوية ثلاث طيات أكان يجوز عندكم المسح على حمراء من قطن ملوية عشر مرات أم لا؟ وكذلك لو قال : مسح عليه السلام على خفين أسودين أكان يجوز على أبيضين أم لا؟ فإن لزموا قول الراوي أحدثوا دينا جديدا وإن لم يراعوه رجعوا إلى قولنا. اهـ[1] وتوجد أمثلة أخرى كثيرة تضبط بضوابط ترجع بها إلى الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة وسيتضح الأمر في مبحث قادم إن شاء الله تعالى.

٢- وجوب حصر الدين بالكتاب والسنة :

وتوجد أدلة قطعية كثيرة توجب ذلك وتوجب حصر التحاكم إليهما وقد سبق بيان ذلك في أول المبحث الثاني. المهم هنا أن تلك الأدلة توجب تفسير كلام عمر ﷺ وسائر الصحابة بنحو ما ذكرناه.

٣- المعارضة لروايات أخرى :

إن مفهوم القائسين لهذه الرسالة معارض أيضا بروايات صريحة عن عمر نفسه وعن غيره من الصحابة في ذم الرأي والنهي عنه وروايات أخرى عن الصحابة

---

(١) " المحلى " ٢/٦٣-٦٤.

والتابعين في ذم القياس وسيأتي ذلك في بيان مذاهب السلف في القياس إن شاء الله تعالى.

المطلب الثامن
دعوى عدم كفاية النصوص للتشريع

وهذه حجة اختلف فيها القائسون، وربما احتج بها من يظن أن الحوادث كثيرة غير متناهية وأما النصوص فيتوهم أنها محدودة متناهية!! ولا شك أن من توهم ذلك فإنه يحتاج إلى مصدر ثالث أو مصادر متعددة وراء نصوص الكتاب والسنة كالقياس والمصالح المرسلة وما أشبه ذلك.

قال الإمام أبو المعالي الجويني رحمه الله تعالى : نحن نعلم قطعا أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحويها حد، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصا وظاهرا بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف. فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنهم كانوا يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر والعمومات وفحوى الخطاب؟ قلنا : لا أصل لهذه المقالة وهي كمحاولة تسبيع الغزالة فأنى تفي الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقت طبق الأرض! ومن أنصف نفسه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية إن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر. اهـ[1]مع اختصار.

وقد نقل الآمدي[2]مثل هذه الحجة لإثبات القياس وضعفها ولكنه لم يضعفها لأنها باطلة أصلا وأن النصوص والظواهر ومقتضياتها كافية للوقائع، وإنما ضعفها بدعوى أن نفي الحكم يجوز أن يكون حكما بعدم الحكم أو لأنه مانع من عدم التكليف بالحكم في كل واقعة.

---

(١) " البرهان " ٢/٧٦٤-٧٦٨.

(٢) " الإحكام " ٤/٢٥.

وهذه الحجة باطلة، يتضح ذلك بما يأتي :

١- أنها مخالفة لصريح القرآن والسنة، فأين هي من قوله تعالى ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ (المائدة ٣)، اللهم إلا أن يزعم القائس أن الدين لم يكمل بالوحي وإنما يكمل جيلا بعد جيل بآراء الناس وأفكارهم وأن الإسلام لله عز وجل هو في معظم الشريعة إسلام للآراء المحضة وأفكار الناس!! وأين تلك الحجة من قوله تعالى ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول** ﴾ (النساء ٥٩)فإذا وجب رد المنازعات كلها إلى الله والرسول فهل يصح لفقيه أن يزعم أن معظم الفقه يصدر عن الرأي المحض وشبهه!! وأين تلك الحجة من قوله تعالى ﴿ **وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله** ﴾ (الشورى ١٠) فصح أن اختلاف الناس في الشريعة يرد كله إلى حكم الله، اللهم إلا أن يزعم القائس أنه كما جعل الله تعالى حكم رسول الله ﷺ كحكم الله تعالى فلا مانع أن يجعل الله تعالى حكمه في معظم الفقه هو آراء الناس وأفكارهم!! إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة والتي سبق ذكر بعضها في بيان حصر الدين في الكتاب والسنة.

٢- إن من الباطل أن يظن بأن الحوادث غير متناهية وأن الاستنباط المباشر من الآيات والأحاديث قليل جدا بالقياس إلى الحوادث مما يحوج الفقهاء إلى مصدر ثالث هو الرأي. وهذا الظن في غاية البطلان وذلك أن منزل الوحي وخالق الكون هو الله تعالى وحده، ولاشك أن الله تعالى قد أجرى الكون كله بحيث لا تخرج حوادثه عن مقتضيات الآيات والأحاديث في قليل ولا كثير، بيان ذلك أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وتتجلى فيه صفاته عز وجل فبحره لا ينفد ومعانيه لا تنضب واحكامه غير متناهية مع ما فيه من الأمر بإتباع النبي ﷺ الذي أوتي جوامع الكلم ولم يكن يتبع إلا ما يوحى إليه فحديثه ﷺ أوسع من الحوادث، وأما الكون فلا ريب أنه مخلوق وحوادثه متناهية وأنواعها محدودة. ولذلك كان يسيرا على القائسين أنفسهم أن يتصدى بعضهم لنقض تلك الحجة. قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: فرقة قالت إن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث وغلا بعض هؤلاء حتى قال: ولا

بعشر معشارها، قالوا : فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص. ولعمر الله أن هذا مقدار النصوص في فهمه وعلمه ومعرفته لا مقدارها في نفس الأمر. واحتج هذا القائل بأن النصوص متناهية وحوادث العباد غير متناهية، وهذا احتجاج فاسد جدا من وجوه، **أحدها** : أن ما لا تتناهى أفراده لا يمتنع أن يجعل أنواعا فيحكم لكل نوع منها بحكم واحد. **الثاني** : إن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية. **والثالث** : انه لو قدر عدم تناهيها فان أفعال العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية. وهذا كما تجعل الأقارب نوعين : نوعا مباحا وهو بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة وما سوى ذلك حرام. وكذلك يجعل ما ينقض الوضوء محصورا وما سوى ذلك لا ينقضه وكذلك ما يفسد الصوم وما يوجب الغسل وما يوجب العدة وما يمنع منه المحرم وأمثال ذلك. وإذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحل و يحرم عندهم مع قصور بيانهم فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك. وهذا كما سئل ﷺ عن أنواع من الأشربة فقال « كل مسكر حرام » و« كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » و«كل قرض جر نفعا فهو ربا » و « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » و « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه » و «كل أحد أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين ». وكل قول على الله لم يأتي به نص عنه ولا عن رسوله في تحريم أو تحليل أو أيجاب أو إسقاط أو خبر عنه باسم أو صفة نفيا أو إثباتا أو خبرا عن فعله فالقول عليه بلا علم حرام في أفعاله وصفاته ودينه. اهـ[1]. وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى : وهذا كقولهم : إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام. اهـ[2]، وكذلك الإمام الشوكاني[3]فإنه رد قول الجويني وجعله معبرا عن مقدار علمه بالنصوص.

---

(١) " أعلام الموقعين " ١/٣٣٣-٣٣٤.

(٢) رسالة " معارج الوصول " من مجموعة الرسائل الكبرى ١/٢٠٩.

(٣) " إرشاد الفحول " ١٨٤.

وردود ابن تيمية وابن القيم تعبر عن خلاف مهم بين القائسين أنفسهم في حقيقة القياس، فإن الفقيه عند الجويني وأمثاله مضطر إلى القياس لأن الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة لا يستوعب الحوادث، ومعاني النصوص لا تتناول كل واقعة، وأما عند ابن تيمية وابن القيم وأمثالهما فإن معاني النصوص كافية للحوادث لأمور الدين كلها غير أن الفقيه يضطر عندهما إلى القياس حين يبحث ويجتهد فلا يتوصل إلى النص فإن كان قياسه صحيحا فإنه يطابق النص الموجود. وسيأتي تفصيل ذلك في بيان مذاهب السلف في القياس إن شاء الله تعالى.

المطلب التاسع

الاحتجاج بتعليق الأحكام على المعاني والعلل أو على جلب المصالح ودرء المفاسد

وذلك أن الأحكام الشرعية ليست قوانين مرسلة بلا حكمة ولا باعث ولا غرض، بل هي مبنية على حكم وبواعث وتؤدي إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وقد يفهم بعضهم من ذلك جواز أو وجوب تعميم الحكم حيثما تتحقق المصلحة أو يوجد الباعث وإن شمل ذلك مواضع وقضايا لا يتناولها دليل الحكم بعموم ولا إطلاق ولا شبه ذلك من وجوه الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة وإنما هو رأي على نحو ما سبق إيضاحه بالأمثلة. وهذه القضية يذكرها كثير من الفقهاء والأصوليين وكأنها حجة لإثبات القياس وإن كان كثير من القائسين ينفون حقيقة هذه الحجة إذا تكلموا بلسان العقيدة لأنهم يعتقدون أن أحكام الله عز وجل منزهة عن العلل الواجبة الاعتبار في إثبات أحكامها، قال الآمدي رحمه الله تعالى : إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود وإن اختلفوا في

كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا. اهـ[1]

وأما نفاة القياس فإن هذه ليست بحجة عندهم، فإن منهم من يوافق عقائد المتكلمين في نفي العلل الواجبة الاعتبار فلا مانع عنده أن يثبت حكم بعلة أو قصد في موضع ولا يثبت في موضع آخر وإن كانت تلك العلة موجودة اللهم إلا إذا دخل الموضعان في دليل الحكم ويكون إثبات الحكم حينئذ من جهة العموم وليس من جهة القياس.

ومن نفاة القياس من يعتقد أن الحكم الشرعي يتعلق بحكمة وباعث وليس هو حكما مرسلا كيفما اتفق ولكنه يختلف مع القائسين في كيفية إثبات الباعث أو العلة وفي كيفية تعميم حكم العلة، فإن عرفت العلة وعرفت مواضع عمومها بالاستنباط المباشر من الكتاب والسنة فإن نفاة القياس يأخذون بمقتضاها وأما إذا لم يعرف ذلك من الكتاب والسنة ولكن بدليل ثالث هو الرأي فهذا يقول به كثير من القائسين وينكره نفاة القياس أشد الإنكار. وقد أوضحنا هذا الخلاف بالأمثلة التي سبق ذكرها وسيتضح الأمر إلى الغاية في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

هذه هي أهم استدلالات القائسين التي توهم بوجود دليل ثالث سوى الكتاب والسنة. وتوجد أدلة أخرى من نمط ما ذكرناه أو أشد ضعفا ولا فائدة من التطويل بذكرها هنا ولكن ستأتي أدلة أخرى للقائسين في مبحث مسالك الرأي الفاسد إن شاء الله تعالى.

---

(١) " الإحكام " ٣ / ٢٦٣.

المبحث الثاني

حقيقة القياس عند المتأخرين، أهو تشريع بالرأي ودليل ثالث غير القرآن والسنة؟

يوجد كلام كثير في كتب القائسين المتأخرين يشعر أو يدل على أن الدين جوز حسب ظنهم إثبات الأحكام الشرعية بدليل ثالث غير الكتاب والسنة ولكن له علاقة ظنية احتمالية أو شبهة علاقة بالكتاب والسنة، وهذا الدليل الثالث هو الرأي أو القياس. ونحتاج هنا إلى بيان بعض ما ذكره القائسون في هذا المعنى لأنه أحد الأسباب المهمة التي تقتضي تهذيب مباحث القياس وإعادة تنظيمها لأجل إرجاع الصحيح من القياس إلى الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة وعدم ترك أي مجال لتوهم جواز إثبات الحلال والحرام بدليل غير الكتاب والسنة.

المطلب الأول

شروط القياس عندهم

تقدم في تعريف القياس في المبحث الأول أن القياس له أربعة أركان :

١- **الأصل** : وهو عند بعضهم دليل الكتاب والسنة على الحكم نحو حديث تحريم بيع الحنطة بالحنطة بالتفاضل، وهو عند بعضهم الآخر محل الحكم المنصوص عليه أي هو الحنطة نفسها هنا.

٢- **حكم الأصل.**

٣- **علة الحكم.**

٤- **الفرع** : وهو كذلك إما حكم الأصل بعد نقله إلى محل آخر لا يشمله النص أو هو القضية والمحل الملحق بالأصل نحو إلحاق الأرز بالحنطة في تحريم التفاضل

في البيع وإلحاق حلي الذهب والفضة بأثاث البيت ومتاعه في عدم وجوب الزكـــاة وإلحاق النكاح بحد السارق في إثبات أقل الصداق وأقيسه أخرى كثيرة.

وإذا استخرج القائسون حكما من طريق القياس وحـــده فـــإن مـــن الأصـــول المشهورة عندهم أن حكم الفرع يضاف إلى العلة وليس إلى النص لأن النص هنا لا يشمل الفرع بصريح صيغة ولا ظاهرها ولا مقتضى أمر أو نهي أو سنة فعلية. قال الآمدي : الشرط السابع أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالا علـــى إثبات حكم الفرع. اهـ[1]. وقال الإمام الغزالي : الشرط الخامس أن يكـــون دليـــل ثبوت العلة مختصا بالأصل فلو كان الدليل يعم الأصل والفرع كان القياس عبثـــا. اهـ[2]. وبنحو ذلك قال ابن الحاجب[3] وغيره.

وعمل القائسين في كثير من الأحكام يدل على أخذهم بهذا الشرط فقـــد نقلـــوا أحكاما كثيرة إلى غير مواضعها مما يتعذر استنباطه من الكتاب والسنة وإنما هـــو رأي محض نحو قياس أقل الصداق على نصاب قطع السارق ومنها قياس أحكـــام المماليك في النكاح والطلاق والعدة وغير ذلك على حد الإماء في الزنا ومنها منـــع الوقف لله تعالى قياسا على البحيرة والسائبة أي الوقف لغير الله تعـــالى. وكذلـــك استخرج القائسون أحكاما من غير أدلتها وإنما هو مجرد رأي نحو قول بعضهم بأن تارك الصلاة يقتل قياسا على تارك الإيمان، وأقيسة أخرى كثيرة من هذا النمـــط، سبق ذكر جملة منها في الكلام عن الاعتبار.

ولما كان دليل ثبوت العلة أو دليل الأصل لا يشمل الفرع كان من المتوقـــع، أن يبحث القائسون عن دليل خاص يوجب تعدية حكم الأصل إلى القضايا التي شـــبهت به، أي أنه لا يجوز القياس على أصل حتى يقوم دليل خاص على جـــواز القيـــاس عليه، ويحكى هذا المذهب عن الإمام الفقيه عثمان البتي رحمه الله تعالى، نقل ذلـــك

---

(١) " الإحكام " ٣ / ١٨٣.
(٢) " شفاء الغليل " ٦٣٩.
(٣) " منتهى الوصول والأمل " ١٦٩.

علاء الدين البخاري[1] غير أنه غير أنه مذهب شاذ عند أهل القياس بل صرح علاء الدين البخاري بأنه باطل.

فإذا كان الأمر كذلك فلا شك أن تعدية حكم الأصل إلى مواضع لا يشملها دليل الأصل ولا يوجد دليل خاص على جواز القياس عليه، لا شك أنه رأي محض وأنه إثبات للأحكام الشرعية بدليل ثالث غير الكتاب والسنة. ولعل الإمام الشوكاني فهم حقيقة القياس على هذا النحو ولذلك ذهب الشوكاني[2] إلى أن نفاة القياس لا يحتاجون إلى أدلة خاصة لنفيه لأن القياس في مقام المنع أصلا، وعلى القائسين إقامة الأدلة على جوازه.

فإذا كان القياس ممنوعا في الأصل لأنه يحكم غير القرآن والسنة في إثبات الأحكام الشرعية فلا شك أنه من المحال أن يقوم دليل من الكتاب والسنة يسوغ إثبات الحلال والحرام بالرأي المحض فإن معنى ذلك الرجوع من الوحي المنزل إلى الأهواء خلافا للحكمة التي من أجلها أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب.

المطلب الثاني

احتجاجات القائسين لإثبات القياس

سبق ذكر أدلة القائسين في المبحث الثالث، وواضح من استدلالهم أن القياس في اعتقادهم دليل ثالث بعد القرآن والسنة، ويشهد بذلك مفهومهم لحديث معاذ في القضاء بالرأي وتفسيرهم لآية الاعتبار وغيرها من الأدلة كما يشهد بذلك كثير من أقيستهم التي لا يمكن أن تستنبط من القرآن والسنة البتة، وقد ذكرنا أمثلة متعددة منها. يؤيد ذلك تفسير أحد كبار القائسين لحديث معاذ، فقد قال الإمام الجويني : فإنه ﷺ (أي معاذ بن جبل) انتقل من الوحي والتنزيل إلى سنة رسول الله ﷺ ثم انتقل

---

(١) " كشف الأسرار" ٣ / ٢٩٤.

(٢) " إرشاد الفحول " ١٧٥.

منهما عند تقديره فقدهما إلى الرأي، ولا يجوز أن يقال : أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام فإن ذلك لو كان على هذا الوجه لكان متعلقا بالكتاب والسنة. اهـ[1]. وواضح من كلام الجويني أن القياس عنده ليس وجها من وجوه الاستنباط من الكتاب والسنة ولكنه شيء آخر سواهما وسوى الاستنباط منهما. وكتاب الجويني من الكتب المعتمدة جدا عند القائسين ولا أعلم أنهم أنكروا رأيه.

ويتضح مما نقله القاضي عضد الدين وسعد الدين التفتازاني في شرحهما على كتاب ابن الحاجب[2] ونقله غيرهما أيضا أنه يوجد خلاف بين القائسين في حقيقة القياس، أهو فعل المجتهد وفهمه للدليل الشرعي أم هو الدليل الشرعي نفسه؟! ومع هذا الخلاف فإن الحاصل واحد، فإن كان القياس فعل المجتهد وفهمه فإن القائس من المتأخرين قد أباح لنفسه أن يفهم من النص ما ليس فيه وأن يحكم على الفرع بحكم دليل لا يشمل الفرع، وأما إذا أوقعنا القياس على أنه الدليل الشرعي نفسه فإن القائس قد جعل رأيه شرعا أو دليلا ثالثا وراء القرآن والسنة.

المطلب الثالث

منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه

لتعليل الأحكام سبل متعددة، فقد يعرف الفقيه علة الحكم بطريق النص على العلة سواء كان ذلك بنص صريح أو ظاهر أو مقتضى سنة فعلية، فإذا كان للعلة وجه عام فإن القائسين ونفاة القياس يأخذون بها بحسب فهمهم لحدود عمومها، وذلك نحو تعليل اعتزال النساء في المحيض بأنه أذى كما في قوله تعالى ﴿ **ويسألونك**

---

(١) " **البرهان** " ٢ / ٧٧٢.

(٢) **حاشية التفتازاني وشرح عضد الدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب ٢/٢٠٥-٢٠٧.**

عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ﴾ (البقرة ٢٢٢)، فـإن اعتقد الفقيه أن الاعتزال في الآية معلق على مطلق الأذى وليس مقصورا على أذى الحيض فإنه قد يستدل بالآية لمنع الوطء في الدبر وذلك لأذى الغائط وكذلك منـع الوطء في القبل إذا كان متقيحا بسبب مرض لأنه أذى أيضا.

ولكن توجد أحكام كثيرة يتعذر على الفقيه معرفة عللها من طريق النص، فـإذا كان الفقيه قياسا فإنه ينصب عقله ميزانا لدراسة أوصاف الحكم الشرعي فإذا وجـد وصفا ظاهرا يمكن ضبطه ويجوز عقلا تعليق الحكم عليه لأنه في ظن الفقيه يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة أو يشبه العرف الشرعي في أحكام أخرى ثم لم يجد القـائس ما يبطل التعليل بذلك الوصف إلا عدم دلالة النص عليه فإن القائس يجعـل ذلـك الوصف علة يقاس عليها ويطلق عليها اسم (المناسب). هذا مذهـب كثـير مـن القائسين فهو مشهور عن الشافعية، وأختاره أيضا ابـن قدامـة[1] وهـو حنبلـي والتلمساني[2] وهو مالكي، كما أنه عند التحقيق مذهب الحنفية كذلك.

قال الإمام البدخشي رحمه الله تعالى : (المناسبة) ويسمى اخالة لأنه بـالنظر إلى الوصف يخال أنه علة أي يظن ذلك ويسمى تخريج المناط لأنه إبـداء منـاط الحكم وحاصله أن يتعين في الأصل العلة بمجرد إبداء الملاءمة بينها وبين الحكـم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره، وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصـل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء، والمقصـود إمـا حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسـيلته. اهـ[3]. وقال الإمام الأسنوي رحمه الله تعالى : وقال الإمام : من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول أنه

---

(١) " روضة الناظر " ١٥٨-١٦٠.

(٢) " مفتاح الوصول " ١٤٩.

(٣) " مناهج العقول " ٥٠/٣.

الوصف المقتضي إلى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا. اهـ[1]. وقال علاء الدين البخاري رحمه الله تعالى : المراد بصلاح الوصف ملائمته أي موافقته ومناسبته للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابيا عنه. أي الملائمة أن يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل فإنهم كانوا يعللون بأوصاف ملائمة للأحكام غير نابية عنها. اهـ[2].

ثم إذا وجد القائس أن الوصف المناسب قد دل النص على أنه علة لحكم آخر بينه وبين الحكم الأول نوع مجانسة فإنه دليل عند القائس على تأثير ذلك الوصف وأنه معتبر في الشرع من حيث الجملة ويكون الوصف المناسب حينئذ مؤثرا كما بين الغزالي[3] في موضع وعلاء الدين البخاري[4]، وعامة القائسين موافقون على تقوية الوصف المناسب بهذا النوع من التأثير وإن كان بينهم اختلاف في الاصطلاحات. ومذهب عامة القائسين أن التأثير بهذا المعنى ليس شرطا لصحة التعليل بالوصف المناسب ولكنه تقوية له، وأما الحنفية فقد أدعى علاء الدين البخاري أن التأثير شرط للتعليل بالمناسب، غير أن المتتبع لأمثلة الحنفية يرى أنهم كسائر القائسين المتأخرين في عدم اشتراط التأثير المذكور اشتراطا حقيقيا وقد بين ذلك الإمام الغزالي[5] رحمه الله تعالى.

وأما (الشبه) فهو أحد الأوصاف الثابتة (الطردية) ولا تعرف له مناسبة عقلية للحكم ولكن لم يثبت بعد السبر أي الفحص ما يدل على بطلان التعليل به سوى عدم

---

(١) " نهاية السول " ٥٣/٣.
(٢) " كشف الأسرار " ٣٥٢/٣.
(٣) " شفاء الغليل " ١٤٤.
(٤) " كشف الأسرار " ٣٥٣/٣.
(٥) " شفاء الغليل " ١٨١.

دلالة النص على التعليل به، وقد بين ذلك الإمام الغزالي[1] بيانا شافيا. والشبه بهذا المعنى معمول به عند عامة القائسين المتأخرين وبه يتم تشبيه الفرع بالأصل حتى كاد الغزالي أن يدعي بأن القول بالشبه قطعي في فن الأصول[2]. ولكن قد يحصل في الكتب خلط بين أمثلة المناسب والشبه لأن الشبه قد تطلب له مناسبة عرفية وليست عقلية وذلك إذا كان الوصف مناسبا في ظن القائس للعرف الشرعي في قضايا أخرى بينها وبين القضية الأولى نوع مجانسة.

ونحتاج الآن إلى إيضاح الأمر بالأمثلة :

١- تكرار مسح الرأس في الوضوء :

لا خلاف في عدم وجوب التكرار ولكن هل في التكرار فضيلة أم لا؟ نقل ابن رشد عن الإمام الشافعي أنه من توضأ ثلاثا ثلاثا فإنه يمسح رأسه أيضا ثلاثا وعن أكثر الفقهاء أنه لا فضيلة في تكرير مسح الرأس. وليس الكلام مع من يستدل للتكرار أو عدمه بظاهر الآية أو بنص حديث أو سنة فعلية يعتقد صحة إسنادها، وإنما الكلام مع من يستدل لذلك بالقياس كما تجده في كتب الأصوليين. وقد ينقل الأصولي هذه الأقيسة عن الأئمة كأبي حنيفة والشافعي ويظهر لي أن مراد الأصولي في كثير من الأحيان أنه معنى قول أبي حنيفة والشافعي حسب تخريج وفهم القائسين من أتباعهم.

فقد أدعى الإمام الغزالي[3] على أبي حنيفة والشافعي أنهما يذهبان إلى تعليل سقوط التكرار في مسح الخف وشرع التكرار في غسل الأعضاء وأن مقتضى ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو أن مسح الرأس يقاس بمسح الخف فلا يتكرر، وأما عند الشافعي رحمه الله تعالى فإن مقتضى التعليل هو أن مسح الرأس أصل في الوضوء أو ركن فيه كغسل الوجه واليدين ولذلك يقاس عليهما في فضيلة التكرار.

---

(١) " شفاء الغليل " ٣٠٣-٣٩٦ و٣٩٧-٤٥٥.

(٢) " شفاء الغليل " ٣٥٨.

(٣) " شفاء الغليل " ٣١٧-٣١٩.

وإذا قيل لصانعي هذا القياس : ما الذي أوجب عند أحدكما قياس مسح الرأس على مسح الخف وعند الآخر قياسه على غسل الوجه أو اليد؟ لم يقدر الحنفي على أكثر من قوله : هذا مسح وذاك مسح وقد ظهر عدم فضيلة التكرار في مسح الخف وهو عندهم لعلة التخفيف والتيسير فهذه صفة مناسبة للعرف الشرعي في التيسير وقد ظهر أثرها بالنص في موضع معين وهو مسح الخف ويقاس عليه كل مسح في الوضوء. ولذلك أدخل الحنفية هذا القياس في نوع الوصف المؤثر، منهم أبو زيد الدبوسي كما نقل الغزالي[1] ومنهم البزدوي وتابعه علاء الدين البخاري[2]. وأما من كان شافعيا فكذلك لا يقدر على أكثر من قوله : مسح الرأس أصل وركن في الوضوء فيقاس في التكرار على سائر الأركان الأصلية ولا يقاس على ما انفرد بحكم خاص كالمسح على الخفين الذي هو بدل من غسل الرجلين وليس أصلا. وقد أدخل الإمام الغزالي هذا المثال في قياس الشبه وأما المعنى المناسب المؤثر الذي ادعته الحنفية فهو عند الغزالي مناسبة إقناعية في غاية الضعف وتحكم محض، ومع ذلك صرح الغزالي بصحة كل من التعليلين إلى أن يظهر الراجح!! ولعله وصفهما بالصحة لأنه يرى جواز التعليل بمثل هذه التشبيهات أو أنه أراد بصحتهما تعادلهما. وعلى أي حال فإنه إذا كان تعليل الحنفية ضعيفا جدا كما ذكر الغزالي فإن تعليل الشافعية معادل له وليس بأحسن منه.

وواضح أنه من المحال ترجيح أحد المذهبين على الآخر من طريق القياس لأن كل واحد منهما ظن محض لا دليل عليه، فلا طريق إلا الرجوع إلى النصوص وما تدل عليه في مسح الرأس خاصة.

ثم لو كان أحد القياسين حقا لتمادى الحنفي وأوجب نقض الوضوء أو وجوب إعادة المسح بقص الشعر قياسا على نزع الخف ولتمادى الشافعي وأوجب استيعاب الرأس في المسح قياسا على غسل الوجه وغيره إذ أن قياس أحدهما على الآخر في

---

(١) " شفاء الغليل " ١٧٨-١٨١ و٣٠٤ و٣١٧-٣٢١.

(٢) " كشف الأسرار " ٣/٣٦٣.

التكرار فقط دون سائر الأحكام إنما هو تحكم محض. ثم لو جازت الزيادة على ما تتضمنه النصوص بمثل هذه التشبيهات فأي فرق بين قول القائل : مسح اقتضى تخفيفه عدم تكراره في الخف فلا يتكرر في الرأس أيضا، وقول الآخر : صلاة اقتضت مشقة السفر تخفيفها بالقصر فتقصر في مشقة الحضر أيضا ؟ ولا شك أن قياس مشقة الحضر على مشقة السفر ليس بأضعف من قياس تيسير مسح الرأس على تيسير مسح الخف. وإذا أجاب القائس بأن المشقة وصف غير منضبط وإن تعلق بمنضبط وهو القصر قيل له فكذلك التخفيف والتيسير هي أوصاف غير منضبطة. ويمكن اختراع تشبيهات كثيرة من هذا النمط، لو أخذ بها الناس لأحدثوا دينا جديدا أساسه التشريع بالرأي وجعله دليلا شرعيا ثالثا سوى القرآن والسنة.

وأما النصوص فهي كافية وافية، فإنها في الوضوء تتضمن المسح مرة قطعا، وبعضهم استدل بها على التكرار أيضا.

٢- إجبار البكر البالغ على النكاح :

عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن »، قالوا : يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال « أن تسكت » رواه البخاري ومسلم والسياق من مسلم[1]. وعن عائشة قالت : سألت رسول الله ﷺ عن الجارية ينكحها أهلها أتستأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله ﷺ « نعم تستأمر » فقالت عائشة فإنها تستحي، فقال رسول الله ﷺ « فذلك إذنها إذا هي سكتت » رواه مسلم.

وعن ابن عباس أن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ . رواه أبو داود[2] وابن ماجه[3] وصححه شعيب الارنؤوط

---

(١) " صحيح مسلم " ٢/١٠٣٦-١٠٣٧.

(٢) " سنن أبي داود " ٢/ ٢٣٩.

(٣) " شرح سنن ابن ماجه " ١/ ٥٧٨.

وعبد القادر الارنؤوط ونقلا تصحيحه عن ابن القيم أيضا[1]، وقد رواه بعضهم مرسلا وليس ذلك بضار فقد وصله جرير بن حازم وهو ثقة مشهور ولا إشكال عند الفقهاء والأصوليين في قبول زيادة الثقة. ويشهد له حديث آخر رواه النسائي[2] من حديث عائشة مرفوعا وصححه الارنؤوط ورواه ابن ماجه[3] من حديث بريدة مرفوعا وصححه البوصيري كما نقل الارنؤوط أيضا.

وقد ذهب أبو حنيفة والظاهرية إلا أن البكر البالغ لا تكره على نكاح من يريده لها وليها سواء كان الولي أبا أو غيره.

وأما الشافعي فقد ذهب إلى أن للأب أن يجبر ابنته البكر البالغ على نكاح من يختاره لها، نقل ذلك ابن رشد[4] وغيره وهو مشهور عن الشافعي.

وقد احتجت الشافعية بالقياس، قالوا : قد اتفق عامة العلماء على أن للأب أن يجبر ابنته البكر غير البالغ على النكاح ويقاس عليها عندهم البكر البالغ بدعوى أن العلة في جواز إجبار البكر غير البالغ هو البكارة وليس الصغر فجاز بهذه العلة إجبار كل بكر سواء كانت صغيرة أو كبيرة!!.

فإذا قيل لهم وكيف علمتم أن العلة هي البكارة دون الصغر وأن التعليل بالبكارة له من القوة ما يدفع العمل بالأحاديث المتعددة التي يوجب ظاهرها عدم جواز إنكاح البكر إلا بإذنها وأن من أجبرت فلها الخيار؟؟ إذا قيل لهم ذلك لم يقدر أحدهم على أكثر من ادعاء أنه قد ثبت شرعا حسب فهمه إن الثيابة وصف مؤثر في منع الإجبار على النكاح، ولما كان الوصف بالثيابة مقابلا للوصف بالبكارة فإنه يثبت للبكر حسب دعواهم نقيض حكم الثيب عملا بمفهوم المخالفة!! فعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال « الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها » رواه

---

(١) تحقيق " زاد المعاد " ٥/ ٩٥-٩٦.

(٢) " سنن النسائي " ٦/ ٨٦-٨٧.

(٣) " شرح سنن ابن ماجه " ١/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٤) " بداية المجتهد.. " ٢/ ٥-٦.

مسلم[1]هذا حاصل قياس الشافعية كما يتضح مما ذكره الغزالي[2] وابن رشد[3] والأسنوي[4]. وقد تداول الشافعية هذا القياس ولم يتعاملوا معه فيما نعلم على أنه خطأ قديم يجب أن يترك.

والذي يتأمل هذا القياس يجد أنه رأي محض وأن استمرار تداوله يجري مع اعتبار القياس دليلا ثالثا سوى القرآن والسنة. يوضح ذلك أن قياس الشافعية مبني على ظنون متعددة لا دليل عليها.

أول الظنون هو دعوى الإجماع على جواز إجبار البنت البكر الصغيرة وذلك أن الإجماع الصحيح لا بد أن يستند إلى دليل واضح من القرآن والسنة وأما دليل هذه الدعوى ففي غاية الغموض فقد استدل الفقهاء لهذه الدعوى بقول عائشة ﵂: أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت ست سنين وأدخلت عليه وهي بنت تسع. رواه البخاري[5]، وهذه قصة عين وليس فيها نص منطوق فلا عموم لها أصلا إلا من جهة العلة كما أن دلالتها على عدم استئذان عائشة ليست بالواضحة كما نقل الشوكاني[6] عن ابن حجر. بل لو قال قائل إن التي يخطبها النبي ﷺ فإن أذنها في حكم الحاصل ما لم يقم دليل على العكس لكان قوله أقرب إلى الصواب. بل لو ادعى أحد أنه ﷺ أخر دخوله على عائشة حتى صارت مميزة يمكن أخذ أذنها فإن دعواه ليست بأضعف من استدلال الفقهاء بالقصة على عدم الاستئذان. والصحيح أن القصة إنما تدل على جواز نكاح الصغيرة ولا دلالة فيها على إجبار ولا استئذان. وذكر بعض الفقهاء أن الصغيرة غير راشدة فلا معنى لأخذ أذنها، وهذه ليست بتلك الحجة إذ أنه لا فرق في عدم الرشد بين البكر والثيب الصغيرتين، وربما يمكن

---

(١) " صحيح مسلم " ٢ / ١٠٣٧.

(٢) " شفاء الغليل " ١١٢ و١٣٨-١٣٩ و١٥٠ و٤٣٢.

(٣) " بداية المجتهد " ٢ / ٥-٦.

(٤) " نهاية السول " ٣ / ٧١.

(٥) " فتح الباري " ٩ / ١٥٦.

(٦) " نيل الأوطار " ٦ / ١٣٦.

الجمع بين دليل جواز نكاح الصغيرة ودليل وجوب الاستئذان عموما بأن يقال بجواز العقد على الصغيرة بأمر وليها ولكن لا يدخل عليها زوجها إلا بعد التمييز أو البلوغ ويكون لها الخيار في أمرها والله تعالى أعلم.

الظن الثاني في قياس الشافعية هو دعوى أن العلة في جواز إجبار الصغيرة هو البكارة دون الصغر وهو تخصيص بالرأي المجرد.

الظن الثالث هو محاولة تقوية العلة المزعومة بحديث « الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها » وقد ذكرنا قبل قليل كيفية استدلال الشافعية بهذا الحديث، وهو في غاية البعد والضعف فإنه استدلال بمفهوم المخالفة لعبارة « الثيب أحق بنفسها من وليها »، ومفهوم المخالفة يكون قويا إذا أدخلت فيه مفهوم الاستثناء وربما مفهوم الغاية وأما مفهوم المخالفة من جملة هي مجرد مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل فإن فيه ضعفا بينا إذا تجرد عن القرائن المعارضة للمفهوم، يدل على ذلك أن مفهوم المخالفة ساقط الاعتبار بالإجماع في عبارات كثيرة جدا في القرآن والسنة وكلام العرب، وأما إذا عورض هذا المفهوم بنصوص من الكتاب أو السنة فلا شك البتة في عدم اعتباره. وذلك أنه من المحال أن تكون عبارة « الثيب أحق بنفسها من وليها » أقوى في الدلالة على حكم البكر من عبارة « والبكر تستأمر» في الحديث نفسه، وفي حديث آخر « لا تنكح البكر حتى تستأذن » وفي حديث آخر سئل فيه النبي ﷺ عن الجارية ينكحها أهلها أتستأمر أم لا؟ فقال النبي ﷺ « نعم تستأمر »، وفي حديث آخر أن بكرا زوجها أبوها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ ، وهي كلها أحاديث صحيحة مشهورة لا تخفى على من يطلب الأدلة، وتوجد أحاديث أخرى أشرنا إليها قبل قليل. وأما الفرق بين البكر والثيب فإن البكر تنتظر في العادة من يتقدم إليها بواسطة وليها كما أن الحياء قد يمنعها من الكلام فتسكت إذا أذنت، ولا مانع أن يعلمها وليها أن سكوتها إذن. وأما الثيب فإنها أحق بنفسها من وليها فلا يلزمها توسطه في الخطبة، بل يجوز أيضا أن يتقدم إليها أهل الخاطب من النساء وتؤدي هي القبول الصريح أو الرد. ثم إذا تم قبول الثيب سواء

كان بواسطة وليها أو بواسطة غيره فإن عقد النكاح لا بد له من وجود ولـــي كمـــا جاء في حديث مشهور.

٣- الولادة من الزنا وتأثيرها على حرمة النكاح :

وهذا مثال مهم لأنه احتمال قائم في كل من يدخل في الإسلام من الكفار الذيـــن يشيع في بلادهم الزنا ويسمونه بغير اسمه. ولهذا المثال فروع متعددة، لعل أهمـــها هو الاستدلال بالقياس لمعرفة هل يجوز للرجل أن ينكح ابنته من الزنـــا أو أختـــه لأبيه من الزنا أو بنت ابنه من الزنا ؟!

قال صاحب طرح التثريب : احتج على أن الوطء بالزنا له حكم الوطء بالنكـاح في حرمة المصاهرة وبهذا قال أبو حنيفة والاوزاعي والثوري وأحمد، وقال مـــالك في المشهور عنه والشافعي وأبو ثور وغيرهم لا أثر لوطء الزنا لعدم احترامه بـــل للزاني أن يتزوج أم المزني بها وبنتها بل زاد الشافعي فجوز البنت المتولـــدة مـــن مائه بالزنا. اهـ[1]، وهذا مذهب مشهور عن الأمام الشافعي. وتنقل عن الشـــافعية أدلة احتجوا بها، منها القياس.

حاصل ذلك أن الجماع بالزنا يوجب النقمة والعقوبة بخلاف الجماع الحلال وهو النكاح فإنه أمر محمود له فضائل كثيرة، منها قوله تعالى ﴿ **وهو الذي خلق مـــن الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا** ﴾ (الفرقان ٥٤)، فلما كان الجماع الحرام يختلـــف عن الجماع الحلال وجب التفريق بينهما بإهدار حرمة الوطء إذا كان بالزنـــا فـــلا تترتب على الولادة بالزنا الآثار التي تترتب على الولادة بالنكاح كالنسب ومنع نكاح المحارم. معنى ذلك إن حل الوطء هو الوصف المؤثر في أحكام ما يتولد من الوطء من جهة حرمة النكاح. وأما ما يتولد من وطء الزنا فلا تأثير له من هـــذه الجهـــة، ومن هنا جاز عند الشافعي أن ينكح الرجل البنت التي يعتقد أنها تولدت من مائــــه

---

(١) " طرح التثريب " ٧/١٣٠.

ولكن بالزنا!! وقد نقل الجصاص[1] كلام الشافعي نصا وفيه ذكر هذا القياس باختصار، وبينه مفصلا علاء الدين البخاري[2].

ولا يشتبه على أحد الفرق بين النكاح والزنا من جهة الحل والحرمة والأحكام الخاصة بالنكاح والعقوبات الخاصة بالزنا، ولكن إذا قيل للشافعي : ما علاقة ذلك بنكاح البنت التي يعلم الرجل أنها تولدت من مائه بالزنا؟! لم يقدر الفقيه من الشافعية على أكثر من ربط أحكام مختلفة من غير دليل يقتضي الربط، كأن يقول: الزنا فعل يوجب النقمة والعقوبة وأما أحكام النكاح والمصاهرة فمن جنس الكرامة والنعمة فكيف يجوز الجمع بين هذا الجنس وذاك؟! فإذا قيل له : وما شانك بأشكال العقوبات التي يستحقها الزاني، وهلا وقفت على العقوبات التي جاء بها دليل الكتاب والسنة كالحد وعدم الإلحاق؟ لم يقدر الشافعي أن يجيب بدليل يرقى إلى مرتبة من العلم الظاهر وإنما هو رأي مجرد ليس بأولى من نقيضه، اللهم إلا إذا ترك الشافعي القياس وحاول الاستدلال بنص من الكتاب أو السنة. فإذا كان مذهب الشافعية في نكاح بنت الزنا باطلا فلعل القياس أبعدهم عن صحة الاستدلال بالكتاب والسنة وذلك أنهم استمروا في تداول هذا المذهب.

وإذا رجعنا إلى نصوص القضية، فقد قال تعالى ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم**﴾ (النساء ٢٣)، فالحرمة بظاهر الآية متعلقة بمطلق البنوة سواء كانت ملحقة بالأب في ظاهر القضاء أم غير ملحقة.

يوضح الأمر حديث عائشة ﵂ قالت : كان عتبة عهد إلى أخيه سعد أن ابن وليدة زمعة مني فأقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد : يا رسول الله ابن أخي قد كان عهد إلي فيه، فقال عبد بن زمعة : أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال النبي ﷺ « هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر » ثم قال لسودة بنت زمعة « احتجبي منه » لما رأى من

---

(١) " أحكام القرآن " ٢/ ١١٣-١٢١.

(٢) " كشف الأسرار " ٣/٣٢٧ و٣٦٣.

شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله. رواه البخاري[1] واللفظ له ومسلم[2]. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « الولد لصاحب الفراش » رواه البخاري[3].

فقول النبي ﷺ لسودة « احتجبي منه »، حتى أنه لم يرها حتى لقي الله عز وجل وإن كانت أخته في ظاهر القضاء، يدل قطعا على أن النبي ﷺ إنما أثبت لصاحب الفراش الإلحاق وظاهر الأبوة دون الجزم بتولد الولد منه، كما يدل الحديث قطعا على أن احتمال أبوة الزاني ليس مهملا إذا قامت شبهة معتبرة تؤيده كالشبه في هذا الحديث، غير أن هذا الاحتمال لا يقاوم الفراش في الإلحاق والقضاء بظاهر الأبوة، ويدل الحديث قطعا على أن بعض الأحكام الشرعية يجوز أن تعلق على مطلق الأبوة وإن كانت أبوة باطنة احتمالية للزاني. ولا شك أن قياس نكاح المحارم على الإلحاق في قوله ﷺ « الولد للفراش » ليس بأولى من قياسه على الأحكام المتعلقة باحتمال الأبوة الباطنة للزاني كما في قول النبي ﷺ لسودة بنت زمعة « احتجبي منه ». بل إن قياس الإمام الشافعي ليس بأولى من القياس على منع ابن الزنا من أن ينكح أمه التي ولدته، فإن قيل : لا ينكحها لأنه قد علم أنه تولد منها، فيقال : أن تولده من أمه بالزنا كتولده من أبيه بالزنا، فلما كان العلم بالتولد من الأم يوجب التحريم وإن كان بالزنا فكذلك العلم بالتولد من الأب، وكذلك الشبهة في كل ذلك إن كانت شبهة معتبرة في الشرع. فلا شك أن مذهب الشافعية في أن حل الوطء هو الوصف المؤثر في تحريم نكاح المحارم إنما هو كلام بلا دليل وتعليل باطل. يؤكد ذلك أن المرضع إذا أرضعت طفلا رغما عن والديه وبدون مسوغ شرعي فقد عصت الله تعالى إلا أن الطفل صار ولدها من الرضاعة بلا شك ولا يقال إن الرضاع الحرام لا تأثير له كما قال الشافعي في الوطء الحرام.

يوضح الأمر أن المتولد من الزنا لا يقال فيه : أنه إنسان باطل أو غير مشروع ولكن الزنا الذي أدى إلى التولد لم يكن مشروعا، والفرق بين الأمرين كبير جدا.

---

(١) " فتح الباري " ١٢/ ٢٥-٣٠.

(٢) " صحيح مسلم " ٢/ ١٠٨٠.

(٣) " فتح الباري " ١٢/ ٣١.

وأيضا فإنه لا مانع في ذكر الأشخاص والأعيان أن تتناول العبارة الواحدة ما كسب بحلال وما كسب بحرام معا، قال تعالى ﴿ **ولهم عذاب مقيم ۞ كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالا وأولادا** ﴾ (التوبة ٦٨-٦٩) فإذا كان لفظ الأموال في الآية يتناول ما كسب بحلال وما كسب بحرام فكذلك لفظ الأولاد في الآية نفسها يعم ما تولد بنكاح وما تولد بسفاح، ونحو ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ **أن كان ذا مال وبنين** ﴾ (القلم ١٤) وقوله تعالى ﴿ **وتحبون المال حبا جما** ﴾ (الفجر ٢٠)، والأمثلة من هذا الاستعمال كثيرة جدا في القرآن الكريم وغيره، ألا ترى أنه لا يصح لقائل أن يدعي في قوله تعالى ﴿ **والمنخنقة والموقوذة** ﴾ (المائدة ٣) أن الخنق بفعل محرم كعدوان الإنسان المكلف على الحيوان لا تأثير له في التحريم!! فكذلك قوله تعالى ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت** ﴾ (النساء ٢٣) لا يصح أن يقال أنها تخص ما تولد بحلال دون ما تولد بفعل محرم. والمهم من هذه الأمثلة أنه لا مجال البتة لإدراج مذهب الشافعي بقاعدة اقتضاء النهي للفساد فإن هذه القاعدة تجري على الأفعال والتصرفات ولا يمكن أن تنفي وجود ما هو موجود حقا من الأشخاص والأعيان.

ولو فرق الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بين ما حرم للتولد من جهة وما حرم لقرابة النكاح من غير تولد من جهة أخرى لكان لمذهبه وجه معقول، ففي سياق المحرمات قال تعالى ﴿ **وأمهات نسائكم** ﴾ (النساء ٢٣) فإن لفظ ﴿ **نسائكم** ﴾ لا يتناول المزني بها في الظاهر فلا مانع أن ينكح الرجل أم المزني بها وبنتها من غيره كما هو مذهب الشافعي ومالك في المشهور عنه خلافا لأبي حنيفة واحمد. والحجة للشافعي هنا هي ظاهر النص وليس القياس.

واهدار التولد الحقيقي قد وقع فيه الحنفية أيضا أو بعضهم ولكن في قضية أخرى، خلاصتها تفسير عبارة « الولد للفراش » بأنه إلحاق الولد بصاحب عقد النكاح وإن قامت الأدلة كلها على أنه لم يتولد منه!! فلو أن رجلا بالمشرق عقد على امرأة بمغرب الأرض ولم يفارق واحد منهما وطنه ثم أتت بولد لستة أشهر فإن الولد عند الحنفية يلحق بالرجل المشرقي لأنه صاحب العقد، قال ابن الهمام :

والحق أن التصور (أي تصور إمكان الدخول) شرط ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات فيكون صاحب خطوة أو جنيا. اهـ[١]. ونقل عن أبي حنيفة ما هو أبعد من ذلك، قال ابن الملك من الحنفية : مثاله قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة التي نعي إليها زوجها أي أخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الأول إن الولد للزوج الأول لأنه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما. اهـ[٢].

ولقد استمر الفقهاء والأصوليون في تداول هذه الأقوال واختراع الحجج لها، ولعل من أسباب ذلك هو الغلو في القياس كما يبدو من مذهب الشافعية في نكاح الأب لبنته من الزنا وكذلك الغلو في التقليد الذي أحوج ابن الهمام إلى الاحتجاج لمذهبه بالخطوة واستخدامات الجن، وهو أمر على تقدير وجوده فليس له أدنى مرتبة من مراتب الظهور التي يحتاجها بناء الأحكام الفقهية.

ونحن إلى الآن مع أمثلة فيها قدر من الدقة والاشتباه بحيث أن بعضهم قد يظن بأن أقيسة القائسين فيها هي أقرب إلى الاستنباط من الكتاب والسنة (سواء أصابوا أم أخطأوا) منها إلى التحاكم إلى دليل ثالث هو الرأي، وسنشير إن شاء الله تعالى إلى أمثلة لا تكاد تشتبه على صاحب علم بأن أساسها هو دليل ثالث وراء الكتاب والسنة.

---

(١) " فتح القدير " ٤/٣٥٠.

(٢) " شرح المنار " ٣٠٣.

٤- أمثلة أخرى :

سبق ذكر بعضها في تعريف القياس (النوع الأول منه) وفي الكلام عن الاعتبار، وتكفينا هنا الإشارة.

منها ترك الأحاديث التي تمنع من تخليل الخمر والأخذ بقياس تخليل الخمر على دباغ جلد الميتة!!

ومنها قياس أقل الصداق على نصاب قطع السارق!!

ومنها قياس أحكام المماليك في النكاح والطلاق والعدة وأمور أخرى على حكم المماليك في حد الزنا!!

ومنها قياس حكم تارك الصلاة على حكم تارك الإيمان!!

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة ذكرها ابن حزم(١) وابن القيم(٢).

وليس النزاع في هذه الأمثلة مع من يأخذ بالحكم القياسي ولكن من طريق الاستنباط المباشر من النص، وإنما النزاع في هذه الأمثلة مع من يقيس بأن يربط فرع بأصل بمحض الرأي والتحكم ومن غير وجود أدنى دلالة من الكتاب والسنة على ربطهما.

المطلب الرابع

منهج القائسين في المجانسة بين الأصل والفرع

واضح من كثير من أقيسة القائسين أنهم حين يقولون بأن الفرع له نوع مجانسة مع الأصل أو نظير الأصل أو أن علة الحكم القياسي قد ظهر تأثيرها في حكم آخر بينه وبين الحكم القياسي نوع مجانسة، أو شبه ذلك من العبارات، فإنه يجوز عند

---

(١) " الإحكام " ١٠٨٦-١١٠٩.

(٢) " أعلام الموقعين " ١/ ٢٧٠-٣٢٥.

القائسين أن تكون المجانسة من نوع المجانسة بين أحكام إحياء الأرض وأحكام إحياء الموتى كما استدلوا بذلك لإثبات القياس وسبقت مناقشتهم في الكلام عن الاعتبار.

وهذا كالمجانسة عند الحنفية بين استباحة الفرج بالنكاح واستباحة قطع اليد بالسرقة بدعوى أنه عضو يستباح في الأمرين فلا يجوز صداق أقل من نصاب قطع السارق!!

وكالمجانسة عند الشافعية بين حلي الذهب والفضة من جهة والملابس والأثاث من جهة بدعوى أنها كلها للاستعمال فلا زكاة عندهم في حلي الاستعمال من الذهب والفضة. ولا مانع من إعطاء زكاة الحلي حكما خاصا يدل عليه نص، وأما بمجرد هذه المجانسة فإن الأمر بعيد إذ يمكن لمعترض أن يبطل المجانسة بقوله إن الأثاث وثياب الاستعمال تبلى وأما الحلي فهي أشبه بالكنز لأنها لا تبلى.

وكالمجانسة عند الشافعية أيضا بين نكاح الأجنبية ونكاح البنت من الزنا وإن علم أنها تولدت من مائه بدعوى أن بنوة الثانية مهدرة من جهة عدم إلحاقها بالأب فكذلك أهدرتها الشافعية في جوانب أخرى بالرغم من أن الحديث صريح في أن احتمال بنوة الزنا ليس مهملا إذا قامت عليه شبهة معتبرة وأنه توجد أحكام شرعية تتعلق بهذا الاحتمال لمجرد أنه احتمال عليه شبهة فكيف إذا علم الرجل بلا شبهة أنها تولدت من مائه!!

وكالمجانسة بين حكم المماليك في حد الزنا وأنه نصف حد غير المملوك وحكمهم في قضايا أخرى كمن قال : لا يحل للعبد إلا زوجتان وقول الآخر : أجله في الايلاء شهران وقول الآخر : عدة الأمة حيضتان ومن الوفاة شهران وخمس ليال وقول الآخر : طلاق العبد طلقتان.

وإلى غير ذلك من الأمثلة التي سبق تفصيل جملة صالحة منها وهي تدل على أن الفرع يجوز أن لا يكون من جنس الأصل أصلا ولا ينتظم مع الأصل في صريح عبارة ولا ظاهرها ولا منطوقها ولا مفهومها ولا مقتضى سنة فعلية، وإنما

ينتظم الفرع مع الأصل في مثل هذه الأقيسة بدليل ثالث وراء القرآن والسنة وهو الرأي المجرد.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : وللمنازع أن يقول : ما الدليل على أن محل النزاع من جنس محل الوفاق ؟ فلا بد من إقامة الدليل عليه والخصم لا يسلم أن ولاية النكاح في استحقاق التقدم فيه من جنس الميراث ولا أن ولاية البضع في حق الصغير من جنس ولاية المال ولا أن الصداق في التأثير بالجهالة من جنس الثمن ولا أن الإقرار في حق المريض من جنس التبرع وهلم جرا إلى نظائره. ولو لم يطالب بإقامة الدليل على ذلك واكتفى بما ادعاه من التأثير فيما زعم بتحكمه أنه من جنسه لأتسع مسلك التعليل والإلحاق ولجاز إبعاد النجعة بالتأليف بين المتباعدات. فيقول القائل ضربا للمثل : ظهر تأثير الحلول في إبطال الكتابة على أصل الشافعي فليكن مؤثرا في إبطال السلم من غير إقامة دليل على أنه من جنسه. ويقول أيضا : ظهر تأثير التفرق قبل القبض في إبطال بيع المطعوم بالمطعوم فليظهر في الثياب وسائر الأموال. وكذلك في حكم تحريم الفضل والنساء. وكذلك يقول : الحج يقضى عن الميت لأنه دين فتقضى الصلاة والصوم كذلك إلى غير ذلك من أمور بعيدة لا بد من ارتكابها في نصرة هذا المسلك ولا وجه لها. فالجواب : إن إقامة البرهان على تجانس الحكمين ليس في المقدور لأن المجانسة تثبت بالاشتراك في جميع الصفات وانتفاء الصفات الفارقة. وفي هذا السؤال أيضا حسم باب القياس كما في التخصيص بالمحل والشخص والزمان والمكان. ولكن لو فوض إليه التحكم بدعوى الجنسية : للزم منه نوع آخر من التحرف والاتساع. فإنما الحكم الفصل والفيصل العدل إبانة التساوي في المناسبة وبه تنقطع المطالبة. اهـ[1].

---

(١) " شفاء الغليل " ١١٨-١٢٠.

وهذا اعتراف من الغزالي وهو من كبار القائسين بعدم التجانس بين الأصل والفرع. واضطر الغزالي إلى التعويل في القياس على المناسبة التي سبق أن بينا أنها قضية عقلية وليست شرعية وأنها بمنزلة الرأي المجرد.

وأوضح الأمر الإمام السرخسي من الحنفية علما أن الحنفية تدعي تشددها في القياس من جهة اشتراط التأثير الذي سبق بيانه وهو ظهور أثر العلة في الشرع ولكن في حكم آخر غير الحكم الذي يراد تعديته بالقياس!!

قال السرخسي في سياق بيان حجية القياس : فإن قيل : كيف يستقيم هذا وأكثر المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس؟ قلنا : نعم هو بخلاف المعهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للعاقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقا لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الانتهاء. اهـ[(١)].
وكلام السرخسي يجري مجرى أقيسة كثيرة لا يمكن أن تفهم من الكتاب والسنة بحال من الأحوال، وهذا كالإقرار بأن القياس يرجع عندهم إلى القدرة العقلية على التشريع وليس القدرة العقلية على الاستنباط من الكتاب والسنة وعلى تنفيذ الوحي المنزل، ثم يتوهم القائس بأن شريعته العقلية تطابق مقتضى الوحي المنزل!! وهو أمر في غاية البطلان، فلو كان للعقل أن يشرع الأحكام الدينية لأتم النبي ﷺ الدين بالقياس والمناسبات العقلية ولم ينتظر إتمام الدين بالتنزيل، وسيتضح هذا الأمر في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

---

(١) " أصول السرخسي " ١٢٩/٢ ، ومقصد السرخسي واضح من السياق وإن كان تركيب عباراته غير مستقيم.

رأي للإمام الغزالي

بعد كتابة هذا المبحث بزمن اطلعت على كتاب (أساس القياس) لأبي حامد الغزالي وهو من أواخر كتبه، حاول فيه أن يظهر حقيقة القياس أهو توقيف أم تشريع بالرأي وليس توقيفا؟ ومعنى التوقيف هو النقل أي النصوص من القرآن والسنة.

وقد صرح الغزالي في هذا الكتاب بأن الشرع توقيف كله وأن كل قياس خارج عن التوقيف فهو باطل[1].

وكذلك صرح الغزالي بأن تسعة أعشار نظر الفقه مبني على إعمال العقل في معرفة ما تتناوله الألفاظ والعبارات وإن ذلك ليس في شيء منه قياس!! قال رحمه الله تعالى : فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي : اللغوية والعرفية والعقلية والحسية والطبيعية وفيه أصناف أخرى يطول تعدادها وهو على التحقيق تسعة أعشار النظر الفقهي وليس في شيء منها قياس ورد غائب إلى شاهد وإلحاق فرع بأصل بل هو طلب لوجود العلة التي هي مناط حتى إذا علم وجودها دخل تحت الحكم الذي ثبت عمومه بدليل فيتناوله بعمومه، كما إذا عرفنا أن النبيذ مسكر أدخلناه تحت قوله ((كل مسكر حرام)) وإذا عرفنا أن دهن البنفسج مطعوم أدخلناه تحت قوله ((لا تبيعوا الطعام بالطعام)). اهـ[2]، وضرب الغزالي أمثلة أخرى. وكلامه رحمه الله على خلاف مزعمة شيخه الجويني والتي سبق إبطالها في الكلام عن دعوى عدم كفاية النصوص للتشريع.

غير أن الغزالي رحمه الله تعالى لم يحرر الأمر ولم يتوسع فيه في هذا الكتاب، بل حاول رد الأقيسة إلى التوقيف أي العموم في النصوص من خلال مسالك القائسين التي بنوها على أساس وجوب التشريع في الفرع بالرأي لأن

---

(١) " أساس القياس " ٢-٣و٣٣و٤٥و٥٢ .

(٢) " أساس القياس " ٣٦-٤٣ .

التوقيف عندهم لا يتناوله، فدخل رحمه الله تعالى إلى الصواب من غير بابه، فحاول في كلامه عن التأثير والشبه والإخالة[1] أن يهون الأمر أو يضيق على القائسين ما هو واسع عندهم بلا ريب، والأمر واضح مما سبق بيانه، وستأتي شواهد أخرى إن شاء الله تعالى.

وربما لو مد الله تعالى بعمر أبي حامد الغزالي لجاءنا بمنهاج جديد يعمل فيه بالنص في الأحكام الشرعية عموما بحيث ترجع الأقيسة الصحيحة كلها إلى التوقيف، والله تعالى أعلم وهو أحكم الحاكمين.

---

(١) " أساس القياس " ٨٣-١٠١.

المبحث الثالث

ما جاء في حكم القياس من الحديث والآثار والمذاهب

المطلب الأول

أثر المعاني المختلفة للقياس والرأي فيما ينقل من المذاهب

سبق في تعريف الرأي والقياس بيان وقوعهما على عدد من المعاني المتباينة، فلا مانع أن يمدح أحدهم اجتهاد الرأي بمعنى أنه توقد الذهن في الاستنباط من الكتاب والسنة وفي كيفية تنفيذ أحكامهما، كما يجوز لآخر أن يذم الرأي بمعنى أنه الرأي المجرد في التحليل والتحريم وبعبارة أخرى إنه استعمال القدرة الفكرية للتشريع وليس للاستنباط والتنفيذ. وكذلك الأمر بالنسبة للقياس.

ولذلك فإنه لا يصح للحنفي مثلا بعد أن دون مذهبه وضبط اصطلاحاته أن يحمل ما ورد عن القدماء على الاصطلاح الذي استقر عليه مذهبه.

وأيضا فإن القياس في عمل المتأخرين من أهله يشمل أنواعا كثيرة بعضها من باب العمل بالنص والعموم ككثير من أمثلة تنقيح المناط، بل أدخل بعضهم في القياس أحكاما كثيرة مستفادة من دلالة اللفظ والصيغة ولا تحتاج إلى كثير من التنقيح لمعرفة ذلك نحو مفهوم الأولى والعلة المنصوصة العامة ودخول المشارك وأحيانا المسبب في اسم الفاعل وغير ذلك من الأمثلة التي ترجع إلى العمل بالنص، ولذلك فإن قول بعض القدماء بالقياس قبل تدوين وضبط المذاهب قد يكون محصورا في نوع دون نوع وقد يكون محصورا في أنواع يقبلها نفاة القياس لأنها ترجع إلى العمل بالنص وإنما يختلفون في الاصطلاح فهذا يسميها قياسا وذاك يسميها استدلالا أو عموما أو مفهوما أو غير ذلك. ولذلك لا يصح للقائسين أن

يدرجوا في مذهبهم كل من قال بالقياس من القدماء، وكذلك لا يصح لنفاة القياس أن يدرجوا في مذهبهم كل من ذم القياس من القدماء، غير أن إدراج هؤلاء في نفاة القياس أيسر من إدراج أولئك في أهل القياس وذلك لأن عمدة نفاة القياس هو أن مجال العقل في الدين هو الاستنباط وكيفية التنفيذ وليس التشريع وهذا أصل يتصور قبوله من عامة القدماء بل هو الظاهر فيهم.

المطلب الثاني

التحامل في نقل المذاهب في قضية القياس

لقد حصل تحامل شديد في نقل مذاهب الصحابة والتابعين في الاحتجاج بالقياس، ولمعرفة ذلك نشير إلى :

١- إن لفظ القياس بمعناه القريب مما هو عند الأصوليين ليس موجودا أصلا في كلام الصحابة والتابعين إلا في روايات تذمه وتزجر عنه سوى رسالة منسوبة إلى عمرﷺ وهي وجادة مرسلة ليست بالقوية ولا مشهورة عن الصحابة والتابعين وقد سبق الكلام عنها بالتفصيل.

٢- إن أقضية النبي ﷺ وأصحابه التي خرجها القائسون على القياس فإنما هي دعوى القائسين أنها قياس ويمكن تخريج تلك الأقضية كلها على وجوه أخرى غير القياس أو على نوع القياس المتفق عليه بين القائسين ونفاة القياس لأنه من باب العمل بالنص. وقد سبق ذكر أمثلة منها قول ابن عباس في دية الأسنان والأصابع وحديث قضاء الحج والصوم عن الميت وقتال أبي بكر ﷺ لمانعي الزكاة والرسالة المنسوبة إلى عمر في القضاء وكيفية تنفيذ الأحكام الدينية كجمع المصحف وأساليب

الشورى. هذا بعض ما سبق بيانه، وهكذا الأمر في سائر القضايا التي فسرها القائسون بالقياس.

٣- وأما الروايات في (الرأي) عن الصحابة والتابعين وأئمة السلف فهي كثيرة جدا في ذمه وكذلك في تسويغه، وقد سبق بيان المعاني المختلفة للرأي وذلك في تعريف (الرأي) وفي الكلام عن حديث معاذ في القضاء بالرأي.

٤- وأما الخلاف في حجية القياس بين المتأخرين فهو مشهور جدا، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومع كل ذلك فقد استند كبار القائسين المتأخرين إلى دعوى الإجماع لأجل إثبات القياس، ونص بعضهم على أنه إجماع الصحابة !! ففي سياق إثبات القياس ادعى السرخسي(١) أن الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تخفى، وادعى الآمدي(٢) أن الإجماع هو أقوى الحجج في هذه المسألة وأن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها، وزعم الجويني(٣) أن الإجماع هو مستند وجوب العمل بالقياس، وأما علاء الدين البخاري(٤) فلم يكتف بالإجماع السكوتي ولا الإجماع الظني بل زعم أن جميع أهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس فكان ذلك إجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الإجماع، هذا نص كلامه!!

---

(١) " السرخسي " ٢ / ١٢٩.
(٢) " الإحكام " ٤ / ٣٥.
(٣) " البرهان " ٢ / ٧٦٣ و ٧٦٨.
(٤) " كشف الأسرار " ٣ / ٢٨١.

ثم لما كان إجماع الصحابة مفروغا منه عند هؤلاء فلا عبرة عندهم بمذهب من يخالف بعد ذلك بل لا عبرة عند بعضهم بأعيان المخالفين، فقد قال الجويني : وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه وقد قال القاضي : لا يعتد بخلاف هؤلاء ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه وليسوا معدودين من علماء الشريعة. اهـ[1]، وقال السرخسي : ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهاني فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل. اهـ[2]، وقال الغزالي : فحشوية منكري القياس سوفسطائية الشرع ولسنا نخاطب أولئك وإنما نخاطب طبقة القائسين وهم علماء الدين. اهـ[3].

ولعلهم أخذوا تجهيل أهل الظاهر من القاضي الذي نقل عنه الجويني، وهو في الظاهر القاضي الباقلاني الذي أصابه النصيب الوافي من لسان ابن حزم الظاهري في كتابيه (الإحكام) و (الفصل)، كما رد ابن حزم دعوة الإجماع ونقل الإجماع على ما يقتضي إبطال القياس.

قال أبو محمد بن حزم : وأدعى بعضهم – دون مراقبة – إجماع الصحابة ﷺ على القول بالقياس وهذه مجاهرة لا يعدلها في القبح شيء أصلا، وباليقين نعلم أنه ما روي قط عن أحد من الصحابة القول بأن القياس حق بوجه من الوجوه إلا حديثا واحدا وهو لا يصح البتة. ولو أن معارضا يعارضهم فقال : قد صح إجماع الصحابة على إبطال القياس أكان يكون بينه وبينهم فرق في أنها دعوى ودعوى؟ بل أن قائل هذا – من إجماعهم على إبطال القياس – يصح قوله ببرهان وهو أنه قد صح بلا شك عند كل أحد يدري الإسلام والمسلمين أن جميع الصحابة مجمعون على إيجاب ما قال الله تعالى في القرآن وعلى إيجاب ما قال رسول الله ﷺ وعلى أنه لا يحل لأحد أن يحرم ولا أن يحلل ولا أن يوجب حكما لم يأت به الله تعالى ولا

---

(١) " البرهان " ٢/٧٨٤.

(٢) " أصول السرخسي " ٢/١١٩.

(٣) " شفاء الغليل " ٣٥٣.

رسوله ﷺ في الديانة وعلى أن رسول الله ﷺ لم يلبس على أمته أمر دينها وأنه عليه السلام قد بينه كله للناس. هذا كله مجمع عليه من جميع الصحابة بلا شك، فإذ هذا مجمع عليه فهذه المقدمات مبطلة للقياس لأنه عند القائلين به حوادث في الدين لم ينزل الله تعالى فيها حكما في القرآن بينا ولا بين رسول الله ﷺ ما حكمها بنصه عليها وهذا ما لا يشك مسلم أن الصحابة لو سمعوا قائلا يقول بهذا لبرئوا منه. وأيضا فإن الصحابة عشرات ألوف، روى الحديث منهم ألف وثلثمائة ونيف وروى الفقه والفتيا منهم عن نحو مائة ونيف وأربعين مسمين بأسمائهم حاشا الجمل المنقولة عن أكثرهم أو جميعهم، فما منهم أحد روي عنه إباحة القياس ولا أمر به البتة، حاشا الحديث الواحد الذي ذكرنا آنفا وسنذكره ونبين وهيه وسقوطه. وروي نحو عشر قضايا فيها العمل بما يظن أنه قياس فإذا حقق لم يصح أنه قياس وروي عنهم أكثر من ذلك وأصح في إبطال القياس نصا. اهـ[1].

ودعوى أن منكري القياس ليسوا من العلماء ولا من حملة الشريعة قد نقلها الإمام الشوكاني[2] وجعلها من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات. وفي موضع آخر رد الشوكاني[3] ردا جيدا على مزعمة إجماع الصحابة على القياس.

وقد حاول بعض القائسين متعمدا أو غير متعمد أن يوهم بأن أول من أنكر القياس هو النظام المنسوب إلى البدعة وإن الذين تابعوه من الفقهاء إنما هم الظاهرية!!

من ذلك أن السرخسي قال : وأول من أحدث هذا القول – أي إبطال القياس – إبراهيم النظام ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهاني. اهـ[4].

ومزعمة السرخسي وأمثاله باطلة وهي إحدى الشواهد على قلة خبرته بالآثار والتمييز بين الصحيح والسقيم منها، وذلك أن إبراهيم النظام توفي في القرن الثالث،

---

(١) " الإحكام " ٩٧٩-٩٨٠.

(٢) " إرشاد الفحول " ١٨٤.

(٣) " إرشاد الفحول " ١٧٨.

(٤) " أصول السرخسي " ٢/١١٨-١١٩.

وأما إنكار القياس والنهي عنه فإنه محفوظ عن الصحابة والتابعين بالأسانيد القوية والعبارات الصريحة، وسنذكر الروايات إن شاء الله تعالى عن ابن مسعود ومسروق والشعبي وشريح وابن سيرين، ولا يصح عن الصحابة والتابعين خلاف ذلك البتة ولكن وقعت للصحابة والتابعين قضايا زعم القائسون أنها أقيسة علما أنه يمكن تخريج تلك القضايا على غير معنى القياس الذي اختص به المتأخرون.

وقد تابع الصحابة والتابعين في النهي عن القياس كثير من السلف كأهل البيت في المشهور عنهم والإمام البخاري والإمام احمد في ظاهر أصوله وابن قتيبة والظاهرية وكثير من أهل الحديث، وسيأتي النقل عنهم إن شاء الله تعالى.

قال الحافظ ابن حجر : قال ابن بطال وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام، وتعقب بعضهم الأولية التي ادعاها ابن بطال بأن إنكار القياس ثبت عن ابن مسعود من الصحابة ومن التابعين عن عامر الشعبي ومحمد بن سيرين. اهـ[1].

وأما كون النظام المعتزلي من نفاة القياس فهو ككون بعض المنسوبين إلى البدعة من أهل القياس كأبي الهذيل العلاف وبشر المريسي وغيرهم فهذا كله لا ضير فيه إذ لا سبيل إلى اجتناب الحق ترفعا من خسة بعض الشركاء كما بين ذلك الغزالي[2] وابن حزم[3] وغيرهما. بل إن صح التشنيع بالأولية فقد صح عن بعض التابعين إن أول من قاس إبليس اللعين، وقياسه قياس تعليل وسيأتي الخبر إن شاء الله تعالى.

---

(١) " فتح الباري " ٢٥٣/١٣.

(٢) " شفاء الغليل " ٦٣٢-٦٣٣.

(٣) " الإحكام " ١٠٤٧.

المطلب الثالث

حديث عوف بن مالك في ذم القياس

الحديث :

عن عوف بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ قال « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال » رواه الطبراني(١) واللفظ له والحاكم(٢) وصححه على شرط الشيخين وابن عبد البر(٣) وابن عدي(٤) وابن حزم(٥) والخطيب(٦).

وإسناد هذا الحديث جيد أو حسن لذاته على أقل تقدير، وقد يحتمل التصحيح على نحو ما ذهب إليه الحاكم. ونحتاج أولا إلى بيان معنى الحديث ثم نتكلم إن شاء الله تعالى بالتفصيل عن إسناده لمن يريد التوسع.

معنى الحديث :

أما ظاهر عبارة « يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال » فهو أن مجال الرأي عند هذه الفرقة هو التشريع وليس الاستنباط والتنفيذ. وقد يقول قائل : إن الفرق الكثيرة التي ظهرت في الأمة بعضها في غاية الغلو فكيف يستقيم حديث عوف بن مالك وفيه « أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم »؟!

والجواب وبالله تعالى التوفيق : إنه ليس من الغريب أن يكون اعتماد الرأي للتشريع أعظم فتنة على الأمة من سائر الفرق لأن العبرة بالتأثير العام على الأمة،

---

(١) " المعجم الكبير " ١٨/٤٢-٤٣.

(٢) " المستدرك " ٤/٤٧٧.

(٣) " جامع بيان العلم " ٢/١٦٣.

(٤) " الكامل " ١/١٨٨-١٨٩ و٣/١٢٦٤ و٧/٢٤٨٣.

(٥) " الإحكام " ١٠٦٨.

(٦) " تاريخ بغداد " ١٣/٣٠٧-٣١١.

ألا ترى إن فتنة القتال على الملك والمال كانت بعد الخلافة الراشدة أكبر من فتنة الردة مع أن الارتداد هو الطامة الكبرى!! وذلك أن فتنة الردة حسمت بسرعة في عهد أبي بكر ﷺ ثم في استئصال الخوارج الأوائل في عهد علي عليه السلام، وأما فتنة التنافس في الدنيا والقتال على الملك فلم تحسم في حينها بل تفاقمت واستدامت قرنا بعد قرن. مصداق ذلك حديث عقبة بن عامر قال : صلى رسول الله ﷺ على قتلى أحد ثم صعد المنبر كالمودع للأحياء والأموات فقال « إني فرطكم على الحوض وإن عرضه كما بين أيلة إلى الجحفة، إني لست أخشى عليكم أن تشركوا بعدي ولكني أخشى عليكم الدنيا أن تنافسوا فيها وتقتتلوا فتهلكوا كما هلك من كان قبلكم » متفق عليه واللفظ من مسلم.

وكذلك اعتماد الرأي للتشريع وليس للاستنباط والتنفيذ، لا غرابة أن يكون أعظم فتنة من فتن سائر الفرق كما كانت فتنة التنافس في الدنيا والاقتتال عليها أعظم أثرا على الأمة من فتنة الردة بعد وفاة النبي ﷺ . وقد يسأل القارئ عن تعيين فرقة القياس بالرأي، أهم الذين أفرطوا في القياس من فقهاء المسلمين؟ أم هم أساطين الأنظمة والقوانين البشرية في بلاد الإسلام الذين قطعوا صلتهم الفكرية بالقانون الإسلامي ووضعوا عن علم قوانين أخرى لا صلة لها بالدين؟ أم هم غيرهم؟

الجواب وبالله تعالى التوفيق قد يتضح من عبارتين في الحديث :

١- قوله ﷺ « تفترق أمتي » فانه يشعر بان الحديث يتناول الفرق التي لازمت الإسلام ولم تخرج من جملة الأمة ولكنها اختلفت في الفكر والمذاهب اختلافا مفرقا. واما الفرق المرتدة فهم كلهم فرقة واحدة وليسوا من فرق الأمة فلا يتناولهم الحديث. وكذلك المتنافسون في الدنيا لمجرد الشهوة فلا يظهر لي أنهم فرقة مستقلة ولكنهم متشعبون في الفرق، والله تعالى أعلم.

٢- قوله ﷺ « قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »، معناه أن مجال الرأي عند تلك الفرقة ليس مقصورا في الدين على الاستنباط والتنفيذ بل يجعلون لرأيهم مجالا للتشريع واثبات الأحكام الدينية، غير أن كونهم

فرقة مسلمة كما ذكرنا يقتضي أن التشريع بالرأي عندهم لم يكن عن علم وعمد ولكن بشبهة وتأويل يلزمون بهما الإسلام ويحافظون على انتسابهم إلى الأمة، ولذلك فانهم قد لا يشعرون بحقيقة ما رسموه للرأي، بل قد يتوهمون بسبب الشبهات التي تراكمت عليهم انهم إنما استخرجوا من الشريعة المعاني المكنونة فيها. ويظهر أن هذه الصفة موجودة في عدة طوائف يجمعها وصف واحد وهو التشريع بالرأي على نحو ما ذكرناه، فلعل منهم الذين تأثروا بقواعد جدلية أو فلسفية واهية ولكنها تمكنت من نفوسهم وهم لا يشعرون حتى صارت قوتها في اعتقادهم كقوة العلم بأن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وأن الواحد مع الواحد اثنان ولذلك صاروا يفسرون القرآن الكريم بتلك القواعد الواهية كما يفسرونه بحقائق العربية ولوازم العقل، وذلك كقواعد القدرية أو المعتزلة التي اقتضت عندهم أن الله تعالى لا يتكلم حقيقة وأن القرآن مخلوق إلى غير ذلك مما أحدثوه في علم العقائد وأصول الفقه. وتلك الصفة أظهر عند الذين أفرطوا في القياس فأثبتوا الأحكام الشرعية بأقيسة هي آراء محضة لا يمكن أن تستنبط من القرآن والسنة بحال من الأحوال ولكن تمكن القياس من نفوسهم جعلهم يتوهمون أن تلك الأقيسة مكنونة في الكتاب والسنة وأنهم بفضل القياس استطاعوا استخراجها من أكنانها!! وقد سبق أن ذكرنا أمثلة متعددة من هذا النمط وذلك في الكلام عن الاعتبار وفي التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه وفي مباحث أخرى. وقد ساق ابن عبد البر رحمه الله تعالى هذا الحديث في مقام الاحتجاج لذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل وأسند ابن عبد البر آثارا كثيرة في هذا المعنى.

فإذا كان القياس على غير أصل مذموما عند القائسين أنفسهم فكذلك القياس على أصل موهوم لا حقيقة له وإنما هو رأي محض ثم ربط ذلك الرأي بالشريعة بعبارات مزخرفة بحيث يلبس الرأي المحض لباس الدين المنزل ويخفى فساده على الناس بل على أكثر المنتسبين إلى العلم، ويتوارث القائسون تلك الآراء قرنا بعد قرن ويفتعلون الحجج الجديدة للدفاع عنها وتسويغها حتى صارت الأقيسة الفاسدة بناء ضخما يتطلب هدمه جهودا عظيمة، وكان يمكن لتلك الجهود أن توجه لإحقاق

الحق، كما أن بابا من أعظم أبواب أصول القانون الإسلامي صار مرجعه عند كثير من المشتغلين بالعلم إلى الرأي البشري الذي لا يضبطه ضابط فهو في غاية الوعورة والإعتياص على حذاق القائسين فكيف بعامة طلبة العلم؟! وقد سبق ذكر كلام الإمام الغزالي في وعورة واعتياص مسالك القياس وذلك في أواخر الكلام عن احتجاج القائسين بآثار السلف وإجماعهم. ومعلوم أن النقص الكبير إذا دخل على أهل العلم فإن آثاره السيئة تعم الأمة كلها.

ولذلك فإن الناظر إذا نظر في الفرق الإسلامية التي لازمت الإسلام ولكنها اختلفت في الفكر اختلافا مفرقا فلا غرابة أن يجد بأن اعتماد الرأي للتشريع على نحو ما ذكرناه هو أعظم فتنة من فتن سائر الفرق كما كانت فتنة التنافس في الدنيا والاقتتال عليها أعظم في التأثير العام على الأمة من فتنة الردة بعد وفاة النبي ﷺ.

وقد يقول قائل : كيف يكون الأمر كذلك مع أن جملة كبيرة من الأقيسة التي هي في معنى الرأي المحض أو القياس على أصل موهوم قد نسبت إلى كبار علماء الأمة كمالك وأبي حنيفة والشافعي وأمثالهم؟! والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن الذي نراه هو أن البلية في التشريع بالرأي على النحو الذي ذكرناه ليست من أولئك الأئمة رحمهم الله تعالى ولكن من اتباعهم الذين وضعوا آراء الأئمة في غير مواضعها وسيتضح ذلك فيما سننقله من المذاهب في القياس إن شاء الله تعالى.

وربما يستغرب بعضهم ورود لفظ القياس في حديث مرفوع والحق أنه ليس بغريب لأنه ليس اصطلاحا متأخرا، يؤيد ذلك أنه قد جاء إنكار القياس بالنص عن ابن مسعود والحسن وابن سيرين ومسروق والشعبي وغيرهم من القدماء، كما احتج القائسون بالأمر بالقياس كما ورد صريحا في رسالة منسوبة إلى عمر ﷺ .

وكان حق هذا الحديث أن يذكر في المبحث الثاني مع أدلة حصر الدين بالقرآن والسنة وان مجال الرأي في الدين هو الاستنباط والتنفيذ وليس التشريع، غير أن في تأخير ذكر هذا الحديث فوائد إن شاء الله تعالى، منها أن أدلة حصر الدين في

القرآن والسنة كثيرة وقطعية فلا نريد أن يتوهم أحد أو يوهم بأنه ليس لنا حجة في ذلك إلا حديث عوف بن مالك الذي اختلف المحدثون في تصحيح إسناده.

إسناد الحديث :

ونحتاج الآن إلى الكلام عن إسناد حديث عوف بن مالك، وسبق أن قلنا لمن أراد الاختصار أن إسناده جيد أو حسن على أقل تقدير وقد يحتمل التصحيح على نحو ما ذهب إليه الحاكم، والمقصود الآن التوسع في معرفة الإسناد ليكون من يريد التحقيق على بينة، ولعل أهم طرق الحديث هي الأربعة الآتية، إن شاء الله تعالى، سوى ما يشهد لمعناه من الحديث والأثر :

١- طريق نعيم بن حماد الخزاعي :

أخرج الحديث من هذا الطريق الطبراني والحاكم وابن عدي وابن عبد البر وابن حزم وسبقت الإشارة إلى المصادر.

قال الطبراني : حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح حدثنا نعيم بن حماد حدثنا عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك عن النبي ﷺ وذكر الحديث. وهذا إسناد جيد تقوم به الحجة.

وأما الإمام الحاكم فأخرجه من حديثه عن محمد بن المؤمل بن الحسن حدثنا الفضل بن محمد بن المسيب حدثنا نعيم بن حماد إلى آخر الإسناد كما هو عند الطبراني. وقد صححه الحاكم على شرط الشيخين وأغفله الذهبي في تلخيصه للمستدرك أو هو ساقط من التلخيص كما هي عبارة محقق المستدرك.

وأما ابن عدي فأخرجه من حديثه عن ابن حماد حدثنا عصام ابن رواد حدثنا نعيم بن حماد إلى آخر الإسناد كما هو عند الطبراني. وفي عصام بن رواد هذا نظر فقد لينه أبو أحمد الحاكم كما نقل الذهبي في ميزانه، غير أن ابن عدي وغيره لا يطعنون في ثبوت الرواية إلى نعيم بن حماد.

وأما ابن عبد البر وابن حزم فإن الإسناد عندهما قد توسطه ابن المبارك وذلك قول نعيم بن حماد عندهما : حدثنا ابن المبارك حدثنا عيسى بن يونس إلى آخر الإسناد. وهذا ليس بضار لأنه يمكن لنعيم بن حماد أن يكون سمعه من ابن المبارك وهو إمام جليل ثم سمعه من عيسى بن يونس مباشرة فرواه مرة هكذا ومرة هكذا. يؤيد ذلك تصريح نعيم بن حماد عند الطبراني والحاكم وابن عدي بأن عيسى ابن يونس حدثه.

وقد طعن جماعة من أئمة الحديث في هذا الطريق، أي طريق نعيم بن حماد، غير أن الذي يتأمل مطاعنهم لا يشك أن منشأ تلك المطاعن إنما هو إنكارهم لنص الحديث!! وكأن الطاعنين قد قرروا مقدما عدم صحة معنى الحديث فسوغوا لأنفسهم اتهام الإسناد وإن كانوا يصححون مثله وما هو دونه!! يوضح الأمر أن الطاعنين جعلوا الآفة في هذا الطريق هو نعيم بن حماد وربما قدح بعضهم في حريز بن عثمان، فنحتاج إلى النظر في حال الرجلين :

أما نعيم بن حماد فقد ترجم له ابن عدي[١] وابن حبان[٢] وابن أبي حاتم[٣] والخطيب[٤] والذهبي[٥] وابن حجر[٦]، وحاصل ذلك أنه أحد الأئمة الأعلام، روى عنه كبار الأئمة ومشاهير الثقات فقد روى عنه البخاري في الصحيح مقرونا بغيره وروى عنه مسلم في المقدمة والدارمي والذهلي والجوزجاني ويحيى بن معين وأبو حاتم الرازي وأبو زرعة الدمشقي وأبو إسماعيل الترمذي ويعقوب بن سفيان وغيرهم. وأما توثيقه فيدل عليها رواية هؤلاء الأئمة عنه، وكذلك روى له أهل

---

(١) " الكامل " ٧/٢٤٨٢-٢٤٨٥.
(٢) " الثقات " ٩/٢١٩.
(٣) " الجرح والتعديل " ٨/٤٦٣-٤٦٤.
(٤) " تاريخ بغداد " ١٣/٣٠٦-٣١٤.
(٥) " ميزان الاعتدال " ٤/٢٦٧-٢٦٩.
(٦) " تهذيب التهذيب " ١٠/٤٠٩-٤١٣.

السنن سوى الإمام النسائي، وقال فيه الإمام احمد : كان من الثقات، وقال ابن معين : ثقة، وقال أبو زكريا : نعيم بن حماد صدوق ثقة أنا أعرف الناس به كان رفيقي بالبصرة، وقال العجلي : ثقة، وقال أبو حاتم : محله الصدق. ووثقه ابن حبان وقال : ربما أخطأ ووهم. وكان نعيم بن حماد من الأئمة الذين امتحنوا مع الإمام احمد في فتنة خلق القرآن فكان هو والإمام احمد من الأربعة أو الخمسة الذين ثبتوا على الفتنة فلم يجيبوا بالكلية حتى مات رحمه الله تعالى وهو في السجن. ومن الجدير بالذكر أن الإمام احمد وابن معين وأبا زكريا وأبا حاتم أئمة معاصرون لنعيم بن حماد فتعديلهم له يمكن تنزيله منزلة شهادة المشاهدين لحاله، وكذلك ما تفيده رواية البخاري ومسلم عنه. ومن المهم كذلك توثيق ابن حبان له فإن ابن حبان إمام يعتمد على استقرائه للروايات وهو مع تساهله في توثيق المجاهيل فإنه معروف بالتشدد والتعنت في نقد الثقات المعروفين بسبب ما يقع لهم من أخطاء وأوهام فلو وجد ابن حبان أخطاء كثيرة لنعيم بن حماد لما أدخله في الثقات. يؤيد ذلك أن ابن عدي قال : وعامة ما أنكر عليه هو هذا الذي ذكرته وأرجو أن يكون باقي حديثه مستقيما. اهـ[1]. والذي جمعه ابن عدي إنما هو عشر روايات ليس في أكثرها إلا انفراد نعيم بن حماد بإسناد أو نص لا غرابة فيه وهذا غير قادح في ثقة مشهور كثير الرواية فإنه يوجد من كبار الثقات من أنفرد بأضعاف ذلك فلم يكن ذلك قادحا فيه، بل لو كان سبب التفرد ببعض الروايات هو الخطأ فإن قلة تلك الروايات لا يوجب التضعيف، فكيف إذا كان إثبات الخطأ متعذرا!؟ وفي جملة ما جمعه ابن عدي حديثان في نصهما غرابة أحدهما « المتعبد بلا فقه كالحمار في الطاحونة » والثاني « تغطية الرأس بالنهار رفقة وبالليل زينة »، وهذان الحديثان رواهما نعيم بن حماد عن بقية إلى آخر الإسناد، وبقية هذا هو ابن الوليد وهو سيئ التدليس جدا على ما ذكره ابن المبارك وغيره وجزم به بعد الاستقراء ابن حبان والذهبي بل نقل البيهقي الإجماع على أن بقية ليس بحجة، وفي دعوى الإجماع

---

(١) " الكامل " ٢٤٨٥/٧.

نظر، ويمكن الرجوع إلى ترجمة بقية في ميزان الذهبي وتهذيب ابن حجر، وأيضا فإن بقية بن الوليد لم يصرح بالسماع في الحديثين المذكورين ولكن رواهما بالعنعنة. المهم هنا أنه إذا كان في إسناد الحديثين آفة فلا ريب أن اتهام بقية أولى من اتهام نعيم بن حماد فإن بقية على قول الذهبي صاحب غرائب وعجائب ومناكير، أو تكون الآفة من رجل آخر في الإسناد، وأما نعيم بن حماد فليس عليه في الحديثين سوى انفراده بإسناد معين من طريق بقية، وهذا ليس بضار البتة.

وأما الذين قدحوا في نعيم بن حماد أو أوهموا أنه مجروح فهم الإمام النسائي والحافظ محمد بن احمد بن حماد الدولابي وأبو الفتح الأزدي والحافظ عبد الغني المصري والإمام الدارقطني وهؤلاء كلهم ليسوا شهودا على نعيم بن حماد فإن أكبرهم هو الإمام النسائي وكان غلاما له نحو ثلاث عشرة سنة حين مات نعيم بن حماد ولا يعرف أكان النسائي بالغا حين ذاك أم لا، ثم يليه في العمر ابن حماد الدولابي وله نحو أربع سنوات حين مات نعيم بن حماد، فلا ريب أن لنا الحق في مطالبة القادحين بتفسير مطاعنهم وإظهار أدلتهم وإلا فإن مطاعنهم غير مسموعة البتة في إمام ثبتت عدالته ووثقه كبار أئمة الجرح والتعديل المعاصرين له. ولم نجد عند الطاعنين أدلة يعتمد عليها ولكنهم استنكروا بعض رواياته أو ذكروا تفرده بروايات قليلة جدا لا توجب الطعن غير أن المتشددين من أهل الحديث يبالغون في وصف ما هو قليل بأنه كثير. وبعضهم ضعفه بعبارات مجملة لا تقوم بها حجة في مقابلة التوثيق الثابت. أما النسائي وهو معروف بالتشدد أو التعنت في التجريح فقال : نعيم ضعيف وفي موضع آخر : ليس بثقة، وأما ابن حماد الدولابي فروى حديث ذم القياس وزعم أنه من وضع نعيم بن حماد وليس للدولابي دليل سوى أنه استنكر نص الحديث ولذلك نقل ابن حجر عن ابن عدي أن الدولابي متهم فيما يقوله عن نعيم لصلابته – أي صلابة نعيم – في أهل الرأي ثم اعتذر ابن حجر عن الدولابي بأنه نقل عن شيخ مجهول متهم أي أن الآفة في تلك التهمة ليست من الدولابي نفسه، وأما عبد الغني المصري فزعم أن كل من روى حديث عوف بن مالك في ذم القياس عن عيسى بن يونس فإنما أخذه من نعيم بن حماد وأنه بهذا

الحديث سقط نعيم عند كثير من أهل العلم الحديث. ومزعمة عبد الغني المصري مخالفة للظاهر وعارية عن الدليل فقد روى هذا الحديث عن عيسى بن يونس جماعة غير نعيم منهم ثلاثة أو أكثر رواياتهم صالحة وهم معاصرون لنعيم بن حماد، ولذلك ذكر الإمام الذهبي ثلاثة من الذين وافقوا نعيم بن حماد على رواية الحديث عن عيسى بن يونس ثم قال الذهبي : هؤلاء أربعة لا يجوز في العادة أن يتفقوا على باطل فإن كان خطأ فمن عيسى بن يونس. اهـ[١]، وواضح من كلام عبد الغني المصري أن منشأ المطاعن في نعيم بن حماد إنما هو إنكار الطاعنين لنص الحديث!! وأما أبو الفتح الأزدي فنقل عن قوم مجاهيل أن نعيم بن حماد كان يضع الحديث في تقوية السنة وحكايات مزورة في ثلب أبي حنيفة كلها كذب، وقد رد الحافظ ابن حجر المزعمة التي نقلها الازدي لعدم معرفة قائلها فلا حجة فيها لأن الازدي قال : قالوا ثم ذكر التهمة. وأيضا فإن الازدي مسرف مجازف في الجرح كما يتضح مما نقله اللكنوي[٢] عن الذهبي وابن حجر، بل إن الازدي مطعون فيه كما يتضح من ترجمته عند الخطيب[٣] وربما ضر نفسه بكلامه في نعيم بن حماد. وأما الدارقطني فوصف نعيم بن حماد بأنه إمام في السنة كثير الوهم. وسبق أن قلنا أن من المحدثين من يتشدد ويكثر القليل، وقد تتبع ابن عدي الأحاديث التي أنكرت متنا أو إسنادا على نعيم بن حماد فإذا اقتصرنا منها على ما تبين أنه خطأ فإنها بجملتها قليلة لا توجب الجرح وأما إذا اقتصرنا على ما يظن أن منشأ الخطأ فيه هو نعيم بن حماد وليس غيره من رجال الإسناد فإنها في غاية القلة. وقد سبق الكلام عن الروايات التي تتبعها ابن عدي. وعلى أي حال فإن الدارقطني مطالب بإثبات دعواه. وقد ورد نحو كلام الدارقطني عن صالح بن محمد الاسدي وأبي داود، وكله غير مقبول إلا بما يفسره ويثبته.

---

(١) " ميزان الاعتدال " ٤/٢٦٧-٢٦٨.

(٢) " الرفع والتكميل " ١١٦-١١٧.

(٣) " تاريخ بغداد " ٢/٢٤٣-٢٤٤.

والطعن فيمن ثبتت عدالته من الرواة لمجرد تحكيم العقل في إنكار نص روايته خطأ كبير، وقد وقع في مثل هذا الخطأ جماعة من المفسرين والمحدثين والنحـــاة، وبيناه مفصلا في المبحث التاسع من الفصل الأول من كتاب (المنـــــهج الفريـــد)، ونكتفي هنا بالإشارة إلى قوله عز وجل **﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمـــه ولمـــا يأتهم تأويله ﴾** (يونس ٣٩) وقوله تعالى **﴿ وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفـــك قديم ﴾** (الأحقاف ١١)، المهم هنا أن ثقة الراوي وصحة الإسناد دليـــل شـــرعي، والمنصف من أهل العلم يطعن في نفسه وعلمه ولا يطعن في الدليل.

ويجب على رجل العلم أن يكون منصفا يقبل لغيره ما يقبل لنفسه فـــهل يقبـــل صاحب قياس تضعيف المحدثين للإمام الجليل أبي حنيفة؟! مع أن كلام المحدثيـــن في أبي حنيفة أشد وأكثر من كلامهم في نعيم بن حماد بأضعاف كثيرة، فـــإن أبـــا حنيفة رحمه الله تعالى قد ضعفه الدارقطني كما نقل اللكنوي[١] وضعفه ابن غدي[٢] والجوزجاني[٣] ولينه النسائي[٤] ونقل ابن أبي حاتم[٥] ما يقتضي تضعيفه عن سفيان الثوري وضعفه آخرون أيضا، وأشد من ذلك أنه توجد روايات كثيرة جـــدا عـــن السلف في ذم أبي حنيفة، ساقها بأسانيدها الخطيب[٦] وعبد الله بن الإمام احمـــد[٧] كما في النسخة المحققة من كتاب (السنة)، وعامة المطاعن في الإمام أبي حنيفـــة مصدرها تعنت المحدثين في النقد أو التحامل أو سوء الفهم أو قصور كبـــير عـــن مرتبة أبي حنيفة في الذكاء وتوقد الذهن. والمهم هنا أن تجريح الثقات لا يقبـــل إلا

---

(١) " الأجوبة الفاضلة " ٧٧و١٦٨.
(٢) " الكامل " ٧/٢٤٧٢-٢٤٧٩.
(٣) " أحوال الرجال " ٧٥.
(٤) " كتاب الضعفاء والمتروكين " ٢٣٣.
(٥) " الجرح والتعديل " ٨/٤٤٩-٤٥٠.
(٦) " تاريخ بغداد " ١٣/٣٢٣-٤٥٤.
(٧) " السنة " ١/١٨٠-٢٢٩.

بتفصيل وإثبات سواء كان في أبي حنيفة أو نعيم بن حماد رحمهما الله تعالى، فلو قبلناه من غير تفصيل ولا إثبات لأدى ذلك إلى غلق باب الرواية وطرح جملة عظيمة من أحاديث الصحيحين والسنن والمسانيد.

وأما الرجل الثاني الذي ربما يطعن فيه بعضهم فهو حريز بن عثمان الحمصي وهو ثقة مشهور ترجم له ابن أبي حاتم[1] وابن عدي[2] والخطيب[3] وابن حجر[4]، وفيه توثيق متين يعد من أرفع مراتب التوثيق فقد قال معاذ بن معاذ : لا أعلم أني رأيت بالشام أحدا أفضله عليه، وقال الإمام احمد : ثقة ثقة، وقال احمد أيضا : ليس بالشام اثبت من حريز إلا أن يكون بحير، وقال أبو حاتم : حسن الحديث لا أعلم بالشام أثبت منه هو أثبت من صفوان بن عمرو وأبي بكر بن أبي مريم وهو ثقة متقن، وقد وثقه أيضا يحيى بن معين ويحيى القطان ودحيم، وقال ابن المديني : لم يزل من أدركناه من أصحابنا يوثقونه. وقد احتج به البخاري في صحيحه وروى له حديثين فقط وكذلك روى له أهل السنن الأربعة. ولكن قدح بعضهم في حريز بن عثمان بدعوى أنه كان منحرفا عن علي عليه السلام مبغضا له، غير أن هذه التهمة لا توجب رد حديثه، وذلك لسببين، أحدهما : أن ثبوت التهمة ليس بالأمر الظاهر فإن إمام الجرح والتعديل أبا حاتم قال : لم يصح عندي ما يقال في رأيه. اهـ، وكذلك الخطيب البغدادي قال : وحكي عنه من سوء المذهب وفساد الاعتقاد ما لم يثبت عليه. اهـ، وقال أبو محمد بن حزم : حريز بن عثمان ثقة وقد روينا عنه أنه تبرأ مما نسب إليه من الانحراف عن علي ﷺ . اهـ[5]. وفي البراءة من تلك التهمة روايات ساقها الخطيب وابن حجر، ولعله بسبب عدم ثبوت التهمة نقل ابن

---

(١) " الجرح والتعديل " ٢٨٩/٣.
(٢) " الكامل " ٨٥٦/٢-٨٥٩.
(٣) " تاريخ بغداد " ٢٦٥/٨-٢٧٠.
(٤) " تهذيب التهذيب " ٢٠٧/٢-٢١٠.
(٥) " الإحكام " ١٠٦٨.

حجر عن ابن عمار أنه قال في حريز بن عثمان : يتهمونه أنه كان ينتقص عليا ويروون عنه ويحتجون به ولا يتركونه. اهـ. وتهمة الانحراف عن علي عليه السلام فيها رواية فيها نكارة فقد قال الحافظ ابن حجر : وقال غنجار : قيل ليحيى بن صالح لم لم تكتب عن حريز فقال : كيف أكتب عن رجل صليت معه الفجر سبع سنين فكان لا يخرج من المسجد حتى يلعن عليا سبعين مرة. وقال ابن حبان : كان يلعن عليا بالغداة سبعين مرة وبالعشي سبعين مرة وكان داعية إلى مذهبه يتنكب حديثه. اهـ[1]، ففي هذه الروايات نكارة ظاهرة فإن المبغضين لإبليس اللعين لا يتكلفون ذلك العدد من اللعنات كل غداة وعشي. وأيضا فلو تأمل كل واحد منا حال عامة الناس حوله لما وجد من يتكلف هذا النمط من اللعن لمن يبغضه فكيف إذا كان الرجل عاقلا قد وثقه كبار أئمة الجرح والتعديل بل وصفه غير واحد منهم بأرفع عبارات التوثيق؟! وأيضا فإن رواية غنجار التي نقلها ابن حجر يحتمل أن تكون منقولة عن مجهول فلا قيمة لها وذلك أن غنجار قال : قيل ليحيى بن صالح فيجوز أن يكون الخبر مأخوذا من القائل المجهول، كما أن الإسناد بين غنجار ويحيى بن صالح غير موجود فيما نقله ابن حجر. وقد سبق أن ما يقال في مذهب حريز لم يصح عند أبي حاتم ولم يثبت عليه كما جزم به الخطيب. السبب الثاني الذي يقتضي الأخذ بتوثيق حريز : هو أنه على تقدير وجود قدر من الانحراف عن علي عليه السلام عند حريز فإنه لا يؤثر في ثقته وذلك أن حريز بن عثمان من صغار التابعين وعهده بالفتنة ليس ببعيد ولم تكن الأمور قد تبينت كما تبينت بعد ذلك بزمن، ولذلك تجد الانحراف عن عثمان أو علي ﷺ كثيرا في التابعين وتابعيهم، بل وقع فيه جماعة من كبار السلف والرواة وهم في ذلك مخطئون معذورون فلا يوجب خطؤهم تفسيقهم ولا رد رواياتهم بل لو تساهلنا في تجريح الثقات بسبب سوء المذهب لأدى ذلك إلى ضياع الأحاديث وانحلال كتب الحديث. وقد توسعنا في بيان هذه القاعدة وتفصيلها في أواخر الفصل الثاني من

---

(١) " تهذيب التهذيب " ٢/٢٠٧-٢١٠.

كـتاب (المنهج الفريد). وفي الانحراف عن علي عليه السلام قد يحتـج بعضـهم بحديث علي قال : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي الأمي ﷺ إلـي ((أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق)) رواه مسلم[1]، غير أن هذا الحديـث لا يستلزم تجريح الثقات بسبب الانحراف المذكور فان عهد النبـي ﷺ لعلـي عليـه السلام من نوع عهده للأنصار كما في حديث البراء ﷺ عن النبي ﷺ انه قال فـي الأنصـار ((لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق)) متفق عليه واللفظ مـن مسلم[2] ، بل هو من نوع عهد الله تعالى على الواقعين في حدوده وخـبره تعـالى عنهم في نحو قوله تعالى ﴿ **ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سـلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا** ﴾(النساء ٢٢)وكذلك مـا ورد فـي الكتـاب والسنة في صفة آكل الربا وشارب الخمر والذي لا يؤدي زكاة ماله وغير ذلك مـن المحرمات التي لا تعلم إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ وذلك أن العقـل أو الفطـرة السليمة توجب الاستجابة لخبر الرسل عليهم السلام، وأما الأحكام الدينية التفصيليـة فإن الخبر عن النبي ﷺ هو الذي يوجبها عن المكلف ومعلوم أن كل قضية دينيـة الحجة فيها هو الخبر فإن المخالف ليس مذموما حتى يأتيه الخبر وتقوم به الحجـة، وفي إقامة الحجة على الثقات قواعد ذكرناها في كتاب (المنهج الفريد)، المهم هنـا أن العدالة الثابتة لا تسقط لمجرد سوء المذهب مع احتمال كون المذهب خطأ غـير متعمد. فالحاصل أن حريز بن عثمان ثقة متقن تقوم الحجة بخبره كما هو مذهـب البخاري وعامة أئمة الجرح والتعديل.

وأما سائر الرجال في طريق نعيم بن حماد عند الطبراني فهم عدول أيضا تقوم الحجة بخبرهم ولا إشكال في ذلك.

---

(١) " صحيح مسلم " ١ / ٨٦.
(٢) " صحيح مسلم " ١ / ٨٥.

٢- طريق عبد الله بن جعفر الرقي :

أخرجه الخطيب البغدادي، قال الخطيب : أخبرنا علي بن أحمد الرزاز حدثنا أحمد بن سلمان النجاد - إملاء - حدثنا هلال بن العلاء حدثنا عبد الله بن جعفر حدثنا عيسى بن يونس حدثنا حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال قال رسول الله ﷺ «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيستحلون الحرام ويحرمون الحلال». هكذا رواه الخطيب[١] وصرح بأن عبد الله بن جعفر هو الرقي، ويؤيد ذلك أن الراوي عنه هو هلال بن العلاء وقد صرح بالتحديث.

وهذا إسناد حسن أو قريب من الحسن، فإن رجاله كلهم ما بين صحيح أو حسن الحديث سوى علي بن أحمد الرزاز وقد وصفه الذهبي[٢] بأنه صدوق وهذا يقتضي تحسين حديثه ولكن وصفه الخطيب[٣] بأنه إلى الصدق ما هو وهذا دون الوصف بصدوق بدرجة. وأما عبد الله بن جعفر الرقي فهو ثقة من رجال الصحيحين وقد وافق نعيم بن حماد على رواية الحديث عن عيسى بن يونس. وعلى أي حال فإن هذا الإسناد يصلح لتأييد وتقوية طريق نعيم بن حماد.

٣- طريق سويد بن سعيد الحدثاني :

أخرجه ابن عدي[٤] والخطيب[٥] من حديث ابن عدي حدثه جعفر الفريابي أن سويد بن سعيد قال له حدثنا عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال «تفترق هذه

---

(١) " تاريخ بغداد " ١٣ / ٣٠٨.
(٢) " ميزان الاعتدال " ٣ / ١١٣.
(٣) " تاريخ بغداد " ١١/٣٣٠-٣٣١.
(٤) " الكامل " ٣ / ١٢٦٣ - ١٢٦٥.
(٥) " تاريخ بغداد " ١٣ / ٣٠٨ - ٣٠٩.

الأمة بضعا وسبعين فرقة شرها فرقة قوم يقيسون الرأي يستحلون به الحرام ويحرمون به الحلال)). وساقه الخطيب بإسناد آخر من طريق سويد أيضا.

والإسناد الذي نقلناه لا مطعن فيه إلا الخلاف في سويد ابن سعيد وقد ترجم له ابن عدي[1] والخطيب[2] والذهبي[3] وابن حجر[4]. أما توثيق سويد بن سعيد فقد احتج به الإمام مسلم في صحيحه، وعن الإمام أحمد ما يقتضي توثيقه، وقال البغوي : كان من الحفاظ وكان أحمد ينتقي عليه لولديه فيسمعان منه، وقال أبو حاتم : كان صدوقا وكان يدلس ويكثر، ووثقه العجلي وسلمة وطائفة غيرهم. وأما تضعيفه فقد ضعفه يحيى بن معين والبخاري وعلي بن المديني والنسائي وابن حبان. والسبب الظاهر للتضعيف هو ادعاء أن سويد بن سعيد كبر وعمي في آخر عمره فكان يلقن ما ليس من حديثه. والمنقول عن البخاري الجزم بتهمة التلقين هذه وأما عبارة الخطيب والذهبي فهي أنه ربما لقن ما ليس من حديثه.

والحاصل من ذلك أن الأصل في سويد بن سعيد أنه ثقة ولكن إن ثبتت تهمة التلقين بعد أن كبر وعمي فحديثه في الكبر ضعيف أي بعد أن فقد بصره. وإثبات هذه التهمة ليس بالأمر الهين فإن الطاعن كثيرا ما يستند في طعنه إلى مجرد وجود روايات ينكرها ويعتقد حسب استقرائه للروايات أنها خطأ وقع فيها الراوي سهوا أو عمدا أو تلقينا أو نحو ذلك، غير أن الاعتماد على الاستقراء لا يسلم من الخطأ وإن صدر من كبار أئمة الحديث. مثال ذلك ما وقع ليحيى بن معين وهو إمام الجرح والتعديل في رواية لسويد ابن سعيد، فقد روى سويد بن سعيد عن أبي معاوية عن الأعمش عن عطية عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال ((الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة))، فادعى يحيى بن معين أن الرواية باطلة عن أبي معاوية لم يروها غير سويد وجرح سويد لهذه الرواية، وتابع أبو الحسن الدارقطني رأي ابن معين

(١) " الكامل " ٣/١٢٦٣-١٢٦٥.
(٢) " تاريخ بغداد " ٩/٢٢٨-٢٣٢.
(٣) " ميزان الاعتدال " ٢/٢٤٨-٢٥١.
(٤) " تهذيب التهذيب " ٤/٢٣٩-٢٤٢.

في استنكار الإسناد حتى تبين للدارقطني أنه أخطأ في حكمه، قال الخطيب البغدادي : قال أبو الحسن الدارقطني : فلم نزل نظن أن هذا كما قال يحيى وأن سويدا أتى أمرا عظيما في روايته هذا الحديث حتى دخلت مصر في سنة سبع وخمسين ووجدت هذا الحديث في مسند أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن يونس البغدادي المعروف بالمنجنيقي وكان ثقة، روى عن أبي كريب عن أبي معاوية كما قال سويد سواء وتخلص سويد وصح الحديث عن أبي معاوية اهـ[1]وقد صرح الخطيب بأن من سمع من سويد وهو بصير فحديثه عنه حسن غير أن الخطيب لم يصرح بتضعيف روايته بعد أن فقد بصره وإنما نقل أقوال علماء الحديث في ذلك.

نعم توجد غرابة في لفظ رواية سويد بالإسناد الذي نقلناه فإن اللفظ عنده « شرها فرقة قوم يقيسون ...»، ولعلها رواية بالمعنى فجاء بعبارة تحتاج إلى تأويل، ففي إسناد آخر من طريق سويد أيضا رواه الخطيب[2] بلفظ « أعظمها فتنة على أمتي » كما هو اللفظ المشهور من طريق نعيم بن حماد، وسبق تفسيره.

٤- طريق أبي عبيد الله أحمد بن عبد الرحمن بن وهب :

أخرجه ابن عدي[3] ومن طريقه الخطيب البغدادي[4]. قال الخطيب : أنبأنا أبو سعد الماليني أخبرنا عبد الله بن عدي أخبرنا عيسى بن احمد حدثنا أبو عبيد الله احمد بن عبد الرحمن بن وهب حدثنا عمي حدثنا عيسى بن يونس عن صفوان بن عمرو عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك قال قال رسول الله ﷺ « يكون في آخر الزمان قوم يحلون الحرام ويحرمون الحلال ويقيسون الأمور برأيهم ». هذا لفظ الحديث بهذا الطريق.

وفي الإسناد رجلان ينظر فيهما.

---

(١) " تاريخ بغداد " ٩ / ٢٣١-٢٣٢.

(٢) " تاريخ بغداد " ١٣ /٣٠٨.

(٣) " الكامل " ١/١٨٨-١٨٩.

(٤) " تاريخ بغداد " ١٣/٣١٠.

أحدهما عيسى بن أحمد ولم أجد له ترجمة، ويبدو من روايات ابن عدي عنه إنه عيسى بن أحمد بن يحيى، وفي لقبه خطأ في النسخ أو الطبع فهو مرة عيسى بن أحمد الصوفي ومرة الصدفي وعند الخطيب العدني وقد حدث عنه ابن عدي بمصر. وعلى أي حال فإن ما ذكره ابن عدي ونقله الخطيب عن الحافظ عبد الغني بن سعيد يدل على أن ثبوت الخبر عن أبي عبيد الله أمر مسلم به وأن من أنكر الحديث جعل البلية في هذا الإسناد من أبي عبيد الله، فأما أن يكون عيسى بن أحمد ثقة أو مقبولا قد وافقه غيره على رواية الحديث عن أبي عبيد الله والله تعالى أعلم.

الرجل الثاني هو أبو عبيد الله أحمد بن عبد الرحمن بن وهب وقد ترجم له ابن أبي حاتم[١] وابن عدي[٢] والذهبي[٣] وابن حجر[٤]، وفي توثيقه خلاف فقد روى عنه مسلم في صحيحه وروى عنه جماعة من الأئمة منهم ابن خزيمة وأبو حاتم وابن جرير والساجي وغيرهم ووثقه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم وعبد الملك بن شعيب بن الليث، وعن هارون بن سعيد الأيلي قال : إنما يسأل أبو عبيد الله عنا ليس نحن نسأل عنه هو الذي كان يستملي لنا عند عمه وهو الذي كان يقرأ لنا. ولكن غمزه أبو حاتم وأبو زرعة بعبارات مبهمة. وضعفه ابن يونس وذكر ابن عدي أنه رأى شيوخ مصر مجمعين على ضعفه، هكذا أطلق ابن عدي كلامه ولم يذكر أسماء الشيوخ. والسبب الظاهر لتضعيفه أن المضعفين أنكروا عليه بعض رواياته عن عمه عبد الله بن وهب ولكن صرح ابن عدي بأن كل ما أنكروه عليه فمحتمل وإن لم يروه غيره عن عمه ولعل عمه خصه به، والله تعالى أعلم. ومن فوائد هذا الإسناد أن شيخ عيسى بن يونس فيه هو صفوان بن عمرو وليس حريز بن عثمان، وصفوان هذا هو ابن عمرو بن هرم الحمصي وهو ثقة.

---

(١) " الجرح والتعديل " ٢ / ٥٩-٦٠.
(٢) " الكامل " ١ / ١٨٨-١٨٩.
(٣) " ميزان الاعتدال " ١/ ١١٣.
(٤) " تهذيب التهذيب " ١/ ٤٧-٤٨.

وواضح أن الطرق الأربعة السابقة لهذا الحديث تدور كلها على عيسى بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي وهو ثقة ثبت حجة من رجال الصحيحين والسنن.

٥- شواهد حديث عوف بن مالك :

لعل الذي حمل القائسين على إنكار حديث عوف بن مالك والقدح في بعض رواته لمجرد أنهم رووه هو أن الحديث ينص باللفظ على ذم القياس بالرأي في الأحكام الشرعية، غير أن هذا الإنكار لا تأثير له في حقيقة الأمر وذلك لأن حصر مجال الرأي في الدين بالاستنباط والتنفيذ دون التشريع أمر قد تظاهرت عليه نصوص القرآن والسنة وآثار السلف وهي كلها تشهد لمعنى حديث عوف بن مالك، وقد بينا ذلك بتوسع في المبحث الثاني وكذلك في أواخر الكلام عن الرأي من المبحث الأول.

وسنذكر بعد قليل إن شاء الله تعالى الآثار عن الصحابة والتابعين التي تنص على مذهبهم في القياس ثم الآثار عن الذين جاءوا بعدهم من الفقهاء والمحدثين.

المطلب الرابع

الآثار والمذاهب في حكم القياس

١- رسالة عمر في الأمر بالقياس :

وهي رسالة ضعيفة الإسناد وفيها وجوه من التأويل. وقد سبق الكلام عنها مفصلا في الفقرة السابعة من المبحث الثالث.

٢- قول ابن مسعود :

عن ابن مسعود قال : ليس عام إلا الذي بعده شر منه، ولا عام خير من عام ولا أمة خير من أمة ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ويحدث قوم يقيسون الأمور

برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم. رواه الطبراني[١] واللفظ له والدارمي[٢] وابـــن عبـــد البر[٣]. وإسناد كل من الطبراني والدارمي جيد.

وعن ابن مسعود قال : علماؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤوسا جهالا يقيســـــون الأمور برأيهم. نقله ابن القيم[٤] بإسناده.

وعن ابن مسعود قال : لا تقيسوا شيئا بشيء فتزل قـــــدم بعـــد ثبوتـــها. رواه الطبراني[٥].

---

(١) " المعجم الكبير " ١٠٥/٩ . شيخ الطبراني هو محمد بن علي الصائغ وقد وثقه ابن حبان (الثقات ١٥٢/٩)، كما يظهر أنه محدث معروف فإنه راوي كتاب (السنن) كما نقل ابن حجر في ترجمة سعيد بن منصور (تهذيب التهذيب ٧٨/٤-٧٩). وأيضا فإن الحافظ الهيثمي صاحب (مجمع الزوائد) ذكر أن شيوخ الطبراني الذين ليسوا في ميزان الذهبي ثقات. أما سائر رجال الإسناد فمن مشاهير الثقات سوى مجالد بن سعيد وهو صدوق مختلف فيه ولكنه من رجال مسلم وروى عنه جمع كبير من الأئمة والثقات.

(٢) " سنن الدارمي " ٦٥/١ شيخ الدارمي هنا هو صالح بن سهيل وهو معروف وروى عنه جماعة من الأئمة والثقات، ووثقه ابن حبان وله ترجمة في (تهذيب التهذيب ٣٤٤/٤). وفي الإسناد أيضا مجالد بن سعيد كما عند الطبراني.

(٣) " جامع بيان العلم " ١٦٥/٢.

(٤) " أعلام الموقعين " ٥٧/١ ، قال ابن القيم : قال أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن مسروق قال وذكر الخبر. فإذا كان الإسناد إلى ابن أبي شيبة صحيحا كما تدل عليه صيغة الجزم التي أوردها ابن القيم فإن سائر الإسناد جيد إلى مسروق وفيه مجالد بن سعيد وقد ذكرنا أمره قبل قليل. ومن هذا الطريق رواه ابن عبد البر (جامع بيان العلم ١٦٥/٢) أيضا.

(٥) " المعجم الكبير " ١٠٥/٩ وفي إسناده أبو يزيد وهو جابر بن يزيد الجعفي وفيه خلاف كبير فقد قواه ووثقه شريك القاضي وشعبة وسفيان الثوري ووكيع وزهير بن معاوية، وعن ابن معين أنه لم يدع - أي لم يترك - جابرا ممن رآه إلا زائدة. ولكن اتهمه بالكذب أبو حنيفة وزائدة وابن عيينه وابن خداش، وضعفه جدا النسائي وابن سعد وجماعة من المتأخرين. وقد كان جابر يغلو في التشيع ويحتمل جدا أن الذين كذبوه وضعفوه إنما اتهموا رأيه وليس روايته وهذا كثير في كلام المحدثين وغيرهم كقول زائدة : هو كذاب يؤمن بالرجعة، أي رجعة علي عليه السلام قبل القيامة وكقول جرير : لا استحل أن أروي عنه كان يؤمن بالرجعة. ولجابر=

٣- قول مسروق بن الأجدع الكوفي :

عن مسروق قال : إني أخاف وأخشى أن أقيس فتزل قدمي. رواه الدارمي[١] بإسناد صحيح. وبنحو هذا اللفظ رواه ابن عبد البر[٢] ومسروق بن الأجدع فقيه جليل من أئمة التابعين ومن أصحاب ابن مسعود.

٤- قول عامر الشعبي :

عن الشعبي قال : إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالمقاييس. نقله ابن القيم[٣] بإسناد الخشني إلى الشعبي وهو إسناد صحيح.

وعن الشعبي قال : السنة لم توضع بالقياس. نقله ابن القيم[٤] أيضا بإسناد الطحاوي إلى الشعبي وهو إسناد صحيح.

وعن الشعبي قال : والله لئن أخذتم بالمقاييس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام. رواه الدارمي[٥] من طريقين وابن عبد البر[٦].

=ترجمة في (ميزان الاعتدال ١ / ٣٧٩-٣٨٤) و (تهذيب التهذيب ٢/ ٤١-٤٤)، وسائر الإسناد جيد.

(١) " سنن الدارمي " ١ /٦٥.

(٢) " جامع بيان العلم " ٢ / ١٦٧.

(٣) " أعلام الموقعين " ١ / ٢٥٥ ، قال ابن القيم : قال الخشني : حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيى بن سعيد القطان حدثنا صالح بن مسلم قال قال لي عامر الشعبي يوما، وذكر الخبر. وهذا إسناد صحيح من الخشني إلى الشعبي.

(٤) " أعلام الموقعين " ١ / ٢٥٥، قال ابن القيم : وقال الطحاوي : حدثنا يوسف بن يزيد القراطيسي حدثنا سعيد بن منصور حدثنا جرير بن عبد الحميد عن المغيرة بن مقسم عن الشعبي، وذكر الخبر. وهذا إسناد صحيح من الطحاوي إلى الشعبي.

(٥) " سنن الدارمي " ١ / ٤٧ و ١ / ٦٥.

(٦) " جامع بيان العلم " ٢ / ١٦٧.

٥- قول شريح القاضي :

عن الشعبي قال : كنت عند شريح فجاءه رجل فسأله فقال : في كـــل إصبـــع عشر، فقال : سبحان الله هذه وهذه سواء - الخنصر والإبهام - !! قال : ويحك إن السنة منعت القياس، اتبع ولا تبتدع. رواه ابن المنذر كما نقل الحافظ ابن حجـــر[١]، وصحح ابن حجر سنده.

٦- قول الحسن البصري :

عن الحسن أنه تلا هذه الآية ﴿ **خلقتني مـــن نـــار وخلقتـــه مـــن طيـــن** ﴾ (الأعراف١٢) قال : قاس إبليس وهو أول من قاس. رواه الدارمي[٢] وابن جريـــر بإسناد صححه الحافظ ابن كثير[٣].

٧- قول محمد بن سيرين :

عن ابن سيرين قال : أول من قاس إبليس ومـــا عبـــدت الشـــمس والقمـــر إلا بالمقاييس. رواه الدارمي[٤] بإسناد صحيح ورواه ابن جرير أيضا بإسناد صححه ابن كثير[٥].

٨- القول المشهور عن أهل البيت :

عن ابن شبرمة أن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين قال لأبي حنيفة : اتـــق الله ولا تقس فإنا غدا نقف نحن ومن خالفنا بين يدي الله فنقول : قـــال رســـول الله

---

(١) " فتح الباري " ١٢/١٩٠.
(٢) " سنن الدارمي " ١/٦٥.
(٣) " تفسير ابن كثير " ٢/٢٠٣.
(٤) " سنن الدارمي " ١/٦٥.
(٥) " تفسير ابن كثير " ٢/٢٠٣.

ﷺ ، قال الله، وتقول أنت وأصحابك : رأينا وقسنا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء. نقله ابن القيم[١] بإسناد الإمام البغوي إلى جعفر الصادق.

ونقل الأصوليون خلافا بين الشيعة الإمامية والشيعة الزيدية فيما ينقلونه عن أهل البيت في حكم القياس. ولكن قال الإمام البدخشي : والحق أنه قد أشتهر من أهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس كما أشتهر عن أبي حنيفة والشافعي ومالك القول بوجوب العمل به، كذا ذكر الفنري، أقول لعل ذلك فيما فقد شرط من شرائطه – أي شرائط القياس –. اهـ[٢].

٩- قول الإمام البخاري :

قال الإمام البخاري : باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ولم يقل برأي ولا بقياس. اهـ[٣].

هذا صريح مذهب البخاري رحمه الله تعالى وهو أن الحجة في الدين إنما هو الوحي المنزل وليس في الدين دليل ثالث وأن الرأي لا مجال له في التشريع. ولتوضيح ذلك وتوكيده قال البخاري بعد ذلك بقليل : باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل. اهـ[٤]. ومعلوم أن التمثيل هو القياس. ويزيد الأمر توكيدا أن الإمام البخاري قال : باب ما جاء في اجتهاد القضاة بما أنزل الله تعالى لقوله ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** ﴾ (المائدة ٤٥) ومدح النبي ﷺ صاحب الحكمة حين يقضي بها ويعلمها

---

(١) " أعلام الموقعين " ١/٢٥٥.
(٢) " مناهج العقول " ٣/١٩.
(٣) " فتح الباري " ١٣/٢٤٧.
(٤) " فتح الباري " ١٣/٢٤٩.

لا يتكلف من قبله. اهـ[1]، فالقاضي عند البخاري يجتهد في تفسير الوحي المنزل من غير أن يأتي بشيء من قبله، فلا مجال للتشريع بالرأي البتة.

والعجب من قوم يحملون مذهب البخاري على خلاف ذلك لأنه قال : باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل. اهـ[2]، والصحيح أن قول البخاري هنا موافق لما سبق عنه من إنكار القياس ومنع التشريع بالرأي، ألا ترى أن التشبيه عند البخاري هو تشبيه أصل بأصل لمجرد تفهيم السائل وتقريب المعنى عليه وليس هو إلحاق فرع بأصل كما يقول القائسون، أولا ترى أن البخاري قد قال في الأصلين (قد بين الله حكمهما) بصيغة التثنية، أي أن حكم الأصلين مذكور في نصوص الشريعة فلا حاجة لرأي ولا قياس لإلحاق أحدهما بالآخر.

ومذهب البخاري ليس شذوذا منه وإنما نقلناه نصا لأنه صريح بما يفيد ذم القياس والتمثيل، وأما إنكار التشريع بالرأي أو الرد على أهل الرأي فقد كان أمرا مشهورا عند أئمة الحديث كإسحاق بن راهويه وأبي بكر بن أبي شيبة وغيرهما. من ذلك قول ابن قتيبة الدينوري : ولم أر أحدا ألهج بذكر أصحاب الرأي وتنقصهم والبعث على قبيح أقاويلهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه، وكان يقول : نبذوا كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ ولزموا القياس، وكان يعدد من ذلك أشياء. اهـ[3]. ونقل ابن قتيبة أمثلة مما أنكره إسحاق على أبي حنيفة رحمهما الله تعالى. وكذلك أبو بكر بن أبي شيبة فإنه عقد في (المصنف)[4] كتابا واسعا في الرد على أبي حنيفة رحمهما الله تعالى.

---

(١) " فتح الباري " ١٣/٢٥٤.

(٢) " فتح الباري " ١٣/٢٥٢.

(٣) " تأويل مختلف الحديث " ٣٨.

(٤) " المصنف " ١٤/١٤٨-٢٨٢.

١٠- قول ابن قتيبة الدينوري :

وقد ذكر ابن قتيبة أهل الرأي بسياق يدل على ذم مذهبهم ونقل ردود إسحاق بن راهويه على أقيستهم وكذلك قول الشعبي في ذم القياس.

ثم قال ابن قتيبة : وكيف يطرد لك القياس في فروع لا يتفق أصولها والفرع تابع للأصل، وكيف يقع لك في القياس أن يقطع سارق عشرة دراهم ويمسك عن غاصب مائة ألف درهم ويجلد قاذف الحر الفاجر ويعفى عن قاذف العبد العفيف وتستبرأ أرحام الإماء بحيضة ورحم الحرة بثلاث حيض ويحصن الرجل بالعجوز الشوهاء السوداء ولا يحصن بمائة أمة حسناء ويوجب على الحائض قضاء الصوم ولا يوجب عليها قضاء الصلاة ويجلد في القذف بالزنا أكثر من الجلد في القذف بالكفر ويقطع في القتل بشاهدين ولا يقطع في الزنا بأقل من أربعة. اهـ[١].

وابن قتيبة إمام جليل من علماء القرن الثالث، وكلامه صريح في إنكار القياس، وقد روي الاحتجاج بنحو كلامه عن الإمام جعفر الصادق وغيره من السلف.

وفي كتاب آخر ذكر ابن قتيبة القياس في العقائد فقال : فأما الكلام فليس من شأننا ولا أرى أكثر من هلك إلا به وبحمل الدين على ما يوجبه القياس. ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بآرائهم وحملوه على مقاييس أرتهم أنفسهم قياسا على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكما بين الله وبين العبد فقالوا بالتخلية والإهمال وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء وقادرين على ما لا يريد كأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على : ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون. اهـ[٢].

ولا شك أن صفات الله تعالى التي توقع أقدارا معينة على عباده هي نفسها صفاته التي تقتضي أحكاما شرعية معينة يوجبها الله تعالى على عباده. وكما أن

---

(١) " تأويل مختلف الحديث " ٤١.

(٢) " عقائد السلف " ٢٢٥-٢٢٦ (رسالة الاختلاف في اللفظ).

القياس باطل بين الأقدار التي تقتضيها صفات الله تعالى والأفعال التي يراها الناس بعقولهم فكذلك يكون القياس فاسدا بين الأحكام الفقهية التي تقتضيها حكمة الله تعالى وصفاته والأحكام التي يراها الناس بآرائهم أو عقولهم.

والأمر واضح جدا عندي ولله تعالى الحمد، وإن كان بعض القائسين قد زعم بأنه إذا جرد نفسه عن الهوى واتبع مقتضى العقل فإن العقل المجرد عن الهوى سوف يأتي بالأحكام الشرعية التي يأتي بها الوحي المنزل!!!

١١- قول الظاهرية :

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القياس في الدين جملة، وهذا قولنا الذي ندين الله تعالى به ونسأله عز وجل أن يثبتنا فيه ويميتنا عليه بمنه ورحمته. اهـ[1] وعقد ابن حزم فصلا طويلا في إبطال القياس.

١٢- قول أبي حنيفة :

لا شك أن جملة من آراء أبي حنيفة رحمه الله تعالى ترجع إلى القياس، غير إن الذي يحتاج إلى تجديد النظر هو حقيقة القياس عند أبي حنيفة ومنزلته بين الأدلة.

عن عبد الرزاق قال : سمعت معمرا سأل عن الرجل يكتري الدابة كل يوم بكذا وكذا فقال : لا بأس به، قال لي : سل عنه بمكة إن لقيت من أولئك أحدا فحججت فلم ألق إلا حمادا بن أبي حنيفة فسألته عنه فقال : كان أبي يجيزه وكان ينكسر[2] عليه في القياس، قال فقلت : فلم يجيزه؟ قال : لأنه عمل الناس، قال وقال : إن من

---

(١) " الإحكام " ٩٣١ .

(٢) أنظر في القياس المنكسر " الإحكام " للآمدي ٢١٢/٣ و" أصول الفقه " للخضري ٣٢١. ومباحث (النقض) في كتب الأصول.

لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه. رواه عبد الرزاق[1]. وحماد بن أبي حنيفة فيه كلام من جهة حفظه غير أن روايته يعتبر بها في مثل هذه الآثار.

ويكون القياس منكسرا حين توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها الحكم وربما يطلق الكسر على النقض أيضا أي تخلف الحكم مع وجود العلة نفسها. وعلى أي حال فإن قول حماد بن أبي حنيفة يشعر بأن القياس المنكسر مرغوب عنه غير إن عمل الناس أي المسلمين أقوى وأهم من مقتضى القياس المنكسر علما أن عمل الناس ليس بحجة أصلا!! وأهم من ذلك قوله (من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه) وكأن القياس قضية احتياط يراه الفقيه لنفسه فقط فلا يؤخذ في القياس في التعامل مع الآخرين كما في القضاء سواء كان ذلك في الأموال أو الأعراض أو الدماء، أو كأن القياس تدريب للفكر على توسيع النظر والمناظرة وليس دليلا يستباح به مال أو عرض أو دم؟

ويوجد في مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يؤيد ذلك.

قال ابن القيم : وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة إن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي وعلى ذلك بنى مذهبه، فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله وقول الإمام احمد، وليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين بل ما يسميه المتأخرون حسنا قد يسميه المتقدمون ضعيفا. اهـ[2]. ويفهم من كلام ابن القيم أن الحديث الضعيف في كلام المتقدمين لا يتناول الحديث الضعيف في اصطلاح المتأخرين، وهذه دعوى غير صحيحة فإن إطلاق الضعيف على الضعيف المردود كثير جدا وشائع في كلام المتقدمين ولا أظنه يخفى على من يتعاطى نقد الأسانيد، ولكن ربما تشدد بعضهم فأطلق أحيانا الضعيف على الحسن ويريد بذلك ضعفا نسبيا. لذلك فإن ابن القيم نفسه حين ساق بعض الأحاديث

---

(١) " المصنف " ٨/٢١٤-٢١٥.

(٢) " أعلام الموقعين " ١/٧٧.

الضعيفة التي قدمها أبو حنيفة على القياس فإنه ساق أحاديث ضعيفة مردودة وليست حسنة وأشار أيضا إلى بعض آثار السلف التي قدمها أبو حنيفة على القياس. ونقل ابن حزم[1] أيضا عن أبي حنيفة تقديم الحديث الضعيف والمرسل والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة على القياس. فإذا كان الحديث الضعيف الذي لا تقوم به حجة كحديث القهقهة وشبهه مقدما على القياس فإن ذلك يعني أن القياس لا تقوم به حجة أصلا عند أبي حنيفة وإنما حكمه كما ذكرنا قبل قليل.

وقد يؤيد ذلك أن مذهب أبي حنيفة أن القياس لا يجري في المقدرات والكفارات والحدود؛ نقله القرافي[2] وهو مشهور عن أبي حنيفة. وقد أدعى بعض المتأخرين أن عدم جريان القياس عند أبي حنيفة في هذه الأمور هو لأن معانيها لا تعقل كجعل الحد مائة جلدة فلا سبيل إلى تعليلها والقياس عليها. وهذا تخريج ضعيف لأنه لا مانع أن يكون في صيغة النص علامة على التعليل، فلعل التخريج الصحيح هو أن القياس عند أبي حنيفة ليس استنباطا من النص وليس عملا بالعموم من صريح صيغة ولا ظاهرها ولا مفهومها ولكنه مجرد رأي فيه شبهة اتصال بالشرع فلا يثبت به غير ضرب من ضروب الاحتياط للنفس وهو كذلك مجال واسع للنظر والتأمل والمناظرة. يساعد على هذا التخريج أن المشهور عند الحنفية هو ليس فقط منع تعليل عدد الجلدات في حد الزنا ونحوه ولكنهم منعوا القياس على الزنا نفسه كسبب للحد فذهبوا في المشهور عنهم إلى عدم جواز تعليل الأسباب والقياس عليها كجعل الزنا سببا لحد معين وجعل السرقة سببا للقطع فلا يقاس فعل آخر على الزنا ولا على السرقة، وقد ذكر الحنفية وغيرهم أمثلة محصورة للقياس على الأسباب غير أن القاعدة عامة وأعم من الحدود والكفارات والمقدرات لأنه يدخل في الأسباب كل حكم مترتب على فعل معين في أي باب كان من أبواب الفقه، وقد

---

(١) " الإحكام " ٩٢٩.

(٢) " شرح تنقيح الفصول " ٤١٥.

توسع علاء الدين البخاري[1] في شرح قضية القياس على الأسباب وذكرها القرافي[2] باختصار، فإذا أخذنا بعموم هذه القاعدة فإنها تهدم جملة عظيمة من أقيسة الفقهاء ولعله لذلك بالغ الإمام الغزالي[3] في الرد على الحنفية.

واستعمال القياس والتعليل كمجال واسع لتدريب الفكر وتنقيح النظر والمناظرة وليس للفتوى والقضاء أمر مشهور عند الأصوليين فليس ببعيد أن تكون أقيسة كثيرة للقدماء من هذا الباب ثم يأتي المتأخر فيضعها في غير موضعها بأن يجعلها مذهبا يفتي ويقضي به.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : وقد قال القاضي أبو بكر : يجب السبر على المعلل، وهو أن ينصب علته ويبين انتفاء ما عداها، وطرد هذا في المناسب أيضا. وهو بعيد في حق المجادل، متجه في حق المجتهد، إذ على المجتهد تمام النظر لتحل له الفتوى وليس على المعلل إلا ارتقاء مرتبة من مراتب النظر إلى أن يستنزل عنها إلى مرتبة أخرى بالمقاومة والمناظرة فإن المناظرة معاونة على النظر. وقد كان من عادة القاضي في المناظرة ذلك فكان يستقصي في أول الأمر كل ما كان يتوهم تعلق الخصم به بطريق السبر ويبطله بحيث لا يبقى للخصم متعلقا. وهذا بعيد عن مصلحة المناظرة، أتفق المناظرون على خلافه. فإذا بطل هذا المسلك استقر قدم المعلل في دعواه أن الوصف الذي ظهر حدوثه هو العلامة على العلة أو هو العلة وعلى الخصم أن يشير إلى وصف آخر، إن كان عنده، حتى يتكلم عليه. اهـ[4]

والحاصل أن الفقيه لا يجعل رأيه شريعة البتة، فإذا كان في موضع الفتوى والقضاء فإنه يقتصر على العلم اليقيني والعلم الظاهر وذلك بحسب القضية. وأما إذا

---

(١) " كشف الأسرار " ٣/٣٩٠-٣٩٢.

(٢) " شرح تنقيح الفصول " ٤١٤.

(٣) " شفاء الغليل " ٦٠٩-٦١٨.

(٤) " شفاء الغليل " ٢٩٤-٢٩٥ وأنظر أيضا ٣٨٣-٣٨٤ وما بعدها.

كان الفقيه في مجلس الدرس والمناظرة فله مجال في طرح الظنون والآراء التي فيها شبهة اتصال بالشرع كي ينقحها ويرتقي منها إلى مرتبة العلم.

وفي كثير من أمثلة القياس ضعف شديد من البعيد أن يصدر عن فتوى أو قضاء ولعل احسن محمل لها هو أنها للدرس والمناظرة دون الفتوى والقضاء وينبغي للمتأخر المقلد للقدماء أن يقيم الاعتبار لهذا المحمل، والله تعالى أعلم.

وفي استعمال آخر عند الحنفية وربما تصح نسبته إلى أبي حنيفة نفسه أن القياس هو ما يقتضيه النص الشرعي ويراد في الغالب ظاهر النص الذي يمكن إخراجه عن ظاهره بدليل، وقد سبق بيان ذلك في بيان معنى القياس وهو المعنى الثالث من معانيه. ولعل استعمال القياس بمعنى مقتضى النص القطعي هو أولى ما يحمل عليه قول يحكى عن الحنفية بأن القياس يقدم على خبر الواحد، وإن كنا لا نقبل هذه المقالة لأن الأصول الصحيحة ومنها أحاديث الآحاد الصحيحة لا تتعارض البتة إلا في توهم المجتهد لا في حقيقة الأمر إلا أن يكون أحد الأصلين منسوخا. وأما القياس بمعنى الرأي فلا يقدم عند أبي حنيفة على الحديث بل يؤخر عن الحديث الضعيف كما سبق نقله.

وما ذكرناه عن الحنفية من عدم جريان القياس في المقدرات هو مذهب المالكية أيضا وهو مشهور جدا عنهم نحو تقدير الأشياء بالعدد أو الوزن أو الكيل أو شبه ذلك. ولكن سبق في الكلام عن الاعتبار ذكر قياس الحنفية والمالكية لأقل المهر على أقل ما تقطع به اليد في السرقة، وقد نص الإمام القرطبي[١] وغيره على أنه قياس. ويفهم من كلام الجصاص[٢] أيضا أنه قياس. وكذلك قاس المالكية تحديد اليد بالكوع في التيمم على تحديدها في القطع بالسرقة، إلى غير ذلك من الأقيسة التي هي من المقدرات التي لا يجري فيها القياس على أصولهم. وقد حاول أبو عبد الله التلمساني[٣] إزالة التناقض بين الأمرين فزعم أن تقدير أقل الصداق بنصاب قطع

---

(١) " تفسير القرطبي " ٥ / ١٢٧-١٢٨.

(٢) " أحكام القرآن " ٢ / ١٤٠.

(٣) " مفتاح الوصول " ١٣٤-١٣٥.

السارق وتحديد اليد في التيمم بحدها في القطع، زعم أنه كله استشهاد وليس بقياس، وهذا منه تكلف محض ولم يأت بحجة تخرج تلك التقديرات عن معنــــى القيـــاس. ولعله يمكن تخريج أقيسة أبي حنيفة رحمه الله تعالى في المقدرات على أنها لم تكن للفتوى والقضاء ولكن لمجرد الدراسة والنظر، والله تعالى أعلم.

١٣- قول مالك بن أنس :

لا نزاع في استعمال الإمام مالك رحمه الله تعالى للقياس ولكن المهم هنا معرفة حقيقة القياس عنده.

نقل الإمام الشاطبي عن ابن الماجشون أنه قال : سمعت مالكا يقول : من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا ﷺ خان الرسالة، لأن الله يقــول ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم** ﴾ (المائدة ٣) فما لم يكن يومئذ دينا فــلا يكــون اليــوم دينا.اهـ[١] وواضح من كلام الإمام مالك أن الرأي ليس له مجال للتشريع البتة وان الرأي لا يجوز أن يأتي بحكم لم يكن قد نزل على محمد ﷺ في عهد النبوة. فــإذا كان الإمام مالك يقول بالقياس فإن القياس عنده استنباط أو قدرة عقلية جيدة علــى التنفيذ أو هو رأي للدراسة والنظر على نحو ما ذكرناه فيما ينقل عن أبــي حنيفــة والله تعالى اعلم. وهذا قد يجري على قول طائفة من القائسين أن القيــاس مظــهر لحكم كان موجودا قبل القياس وليس تشريعا لحكم جديد، فإن كان الحكم موجودا في الشرع قبل قياس القائسين فلا ريب أنه منصوص عليه غير أن الكثــيرين فــهموا الأمر على خلاف ذلك فجعلوا القياس غير النص.

وقد نقل عن مالك قولان في تقديم القياس على خبر الواحد بل جزم القرافــي[٢] بأن القياس مقدم على خبر الواحد عند مالك فإن كان الأمر كما نقلوا فهذا القيــاس عند مالك ليس هو الرأي الذي استدل له القائسون بحديث معاذ في القضاء بــالرأي

---

(١) " الاعتصام " ١ / ٤٩.
(٢) " شرح تنقيح الفصول " ٣٨٧.

لأن هذا الرأي مؤخر عن القرآن والحديث وأما المقصود بالقياس هنا إن صح النقل عن مالك فلعله مقتضى الأدلة القطعية في ثبوتها ودلالاتها على نحو ما ورد عن الحنفية، وقد نبهنا فيما سبق بأن الأدلة الصحيحة من القرآن والسنة ومنها أحاديث الآحاد الصحيحة لا تتعارض البتة فيما بينها إلا في توهم المجتهد وليس في حقيقة الأمر إلا أن يكون أحد الدليلين منسوخا، ولكن قد يتعذر على المجتهد الجمع بين الأدلة فيضطر إلى التقليد أو العمل بما فيه احتياط أو شبه ذلك من الوجوه التي ترجح جانب الطاعة على العصيان.

١٤- قول الشافعي :

الشافعي رحمه الله تعالى يقول بالقياس غير أنه صرح بأن الاجتهاد هو القياس وإنهما اسمان لمعنى واحد، فالقياس عنده هو الاجتهاد في القضايا المشتبهة أو الأدلة المتشابهة وقد سبق تفصيل قول الشافعي في مبحث معاني القياس وهو المعنى الثاني من المعاني الأربعة التي ذكرناها.

ونقل ابن تيمية عن الإمام أحمد في رواية الميموني أنه قال : سألت الشافعي عن القياس فقال : عند الضرورة، وأعجبه ذلك. اهـ[١].

وربما فهم بعضهم من قول الشافعي (عند الضرورة) أن الفقيه إذا لم يجد في القضية الشرعية قرآنا ولا سنة فإنه مضطر إلى الحكم بدليل ثالث غير القرآن والسنة وهو القياس، ويبدو أن ابن تيمية[٢] رحمه الله تعالى أخذ بهذا المفهوم فادعى على الشافعي واحمد وأهل الحديث أن القياس بمنزلة التيمم وأنهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء فكذلك النص!!

---

(١) " المسودة " ٣٦٧ .

(٢) " المسودة " ٣٧٠ .

وفي هذا التأويل لقول الشافعي نظر وذلك أن الأحكام الشرعية عند الشافعي منها ما يعرف بلا اجتهاد كما يعلم المصلي القبلة إذا كان في مكة يرى المسجد الحرام بعينه ومنها ما يعرف بالاجتهاد لمعرفة الدلائل على الصواب كالمصلي إذا أراد معرفة القبلة وهو بعيد عن مكة فيجتهد وقد يكون مصيبا أو مخطئا في اجتهاده. هذا تقسيم الشافعي في (الرسالة)[1]، وقد سبق تفصيله في بيان معاني القياس.

ولذلك فإن الأولى في تأويل قول الشافعي بأن القياس عند الضرورة هو أن يكون في نص الحكم أو محله تشابه يضطرنا إلى الاجتهاد لمعرفة الدلائل على الصواب اجتهادا لا يؤدي إلى القطع بالصواب ومعلوم أن الفقيه لا يصير إلى الاجتهاد بهذا المعنى إلا إذا لم يتمكن من الأدلة المباشرة القطعية، أي عند الضرورة، وهذا هو القياس عند الشافعي.

يؤيد ذلك أنه قد اشتهر عن الشافعي ما يقتضي بأن الرأي لا مجال له في التشريع وإنما مجاله الاستنباط والتنفيذ. وذلك أن الشافعي كان قد توهم بأن الاستحسان الذي عليه أهل الرأي إنما هو تشريع من قبل أنفسهم فأنكره عليهم وصرح في إنكاره بأن من استحسن فقد شرع، هذا نص عبارة الشافعي كما جزم بها الأسنوي[2] وهي عبارة مشهورة عنه.

غير إن أتباع الشافعي رحمه الله تعالى سلكوا غير مسلكه في القياس، وسيأتي ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى، المهم هنا أن يعلم بأن الأصول التي استقر عليها مذهب معين من المذاهب الفقهية قد تكون أصولا أحدثها المتأخرون خلافا لأصول إمام المذهب.

---

(١) " الرسالة " ٥-١٨و٢٠٥-٢٤٤.

(٢) " نهاية السول " ٣/١٣٩.

١٥- قول احمد بن حنبل :

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : وقد قال احمد في رواية الميموني : يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين : المجمل والقياس. وفي رواية أبي الحارث قال - أي الإمام احمد -: ما تصنع بالرأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟ وفي رواية مهنا وقد سأله : هل نقيس بالرأي؟ فقال - أي الإمام احمد -: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث فيقيس عليه. وقال احمد في رواية أبي طالب : أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئا خلاف القياس قالوا : نستحسن هذا وندع القياس، فيدعون ما يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه. وبينا قول احمد في رواية عبدوس : ليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول إنما هو الاتباع. اهـ[١] باختصار.

وقال ابن تيمية : وذهبت الزيدية إلى المنع منه - أي المنع من القياس - عقلا وشرعا وكذلك صرح به أبو الخطاب عن داود وأهل الظاهر قال : وقد أومأ إليه احمد فقال : يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس، وقد تأوله شيخنا على استعمال القياس مع وجود السنة والظاهر خلافه. اهـ[٢]. وفي موضع آخر نقل ابن تيمية[٣] أن من أصحابهم - أي الحنابلة - من قال بعدم حجية القياس واستدلوا بما سبق حكايته عن الإمام احمد.

فلا شك أن المنع من القياس في الدين هو وجه ظاهر لمذهب الإمام احمد، بل هو صريح كلام احمد رحمه الله تعالى.

وأما إتباع المذهب الحنبلي فالمشهور عن كثير منهم أو أكثرهم القول بحجية القياس، وقد عول هؤلاء على عبارات منقولة عن الإمام احمد. قال ابن تيمية : قال القاضي في كتاب (القولين) : القياس الشرعي قد نص احمد في مواضع على أنه

---

(١) " المسودة " ٣٦٧ و٤٠٤ و٤٥٢ و٤٨١.
(٢) " المسودة " ٣٦٨.
(٣) " المسودة " ٣٧٢-٣٧٣.

حجة تعلق الأحكام عليه فقال في رواية محمد بن الحكم : لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس. وكذلك نقل احمد بن القاسم – أي عن الإمام احمد –: لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلا قياسا على الذهب والفضة. اهـ[1].

ويمكن تأويل هذه الرواية، أي « لا يستغني أحد عن القياس » بأحد وجهين أو ثلاثة :

الأول : أنه القياس إذا كان بمنزلة العموم في الصيغة الذي يفهم بالاستنباط من النص وليس بالرأي، يساعد على ذلك أن ابن تيمية نقل عن الإمام احمد أنه قال : إنما يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فليس مثله. اهـ[2]، وهذه عبارة صريحة من الإمام احمد تقصر القياس على الأمور التي تتماثل في أحوالها كلها، وإنما يتصور ذلك في الأشياء التي تنتظم في عموم صيغة أو في عموم فعل يدل على العموم من أفعال النبي ﷺ أو شبه ذلك من العمومات المفهومة من النص نفسه وليس من قبل الرأي. بل لو أخذ بقول الإمام احمد في منع القياس بين شيئين إذا تشابها في حال واختلفا في حال فإن في ذلك إبطال الأقيسة كلها التي تعارف عليها المتأخرون إلا الأقيسة التي تفهم من النص نفسه والتي يمكن إدراجها في أبواب العموم في الألفاظ والمفاهيم وأفعال النبي ﷺ ، فلا حاجة بعد ذلك إلى القياس أصلا. فلعل قياس احمد للحديد والرصاص على الذهب والفضة في الربا من هذا الباب، أي أنه وجد في عبارات الأحاديث دلالة على العموم والله تعالى أعلم.

---

(١) " المسودة " ٣٧٢.

(٢) " المسودة " ٣٧٧.

الثاني : أنه لا يستغني أحد عن القياس في الأمور الدنيوية، وهذا لا إشكال فيه، وأما الشريعة فقد نص احمد على أن المتكلم في الفقه يجتنب المجمل والقياس وإنه يذهب إلى كل حديث ولا يقيس عليه وإن الحديث يغني عن القياس.

الثالث : يحتمل أن للإمام احمد مذهبين انتقل من أحدهما إلى الآخر بحسب ما ظهر له من الأدلة، والله تعالى أعلم.

وعلى أي حال، فلو قدرنا أن الإمام احمد كان يقيس في الفقه فإن أمر القياس عنده يخالف ما عليه عامة القائسين المتأخرين، وذلك من وجهين : أحدهما أنه إذا قاس شيئا على شيء فإنه اشترط تماثلهما في كل حال ولم يكتف بالمماثلة من وجه دون وجه، وهذا الشرط وحده يكفي لهدم أصول المتأخرين في القياس، الثاني : أن الحديث عند الإمام احمد يغني عن القياس، هذا صريح كلامه، أي أن النصوص كافية لحوادث المكلفين، ومحيطة بجميع ما يحتاجونه من أحكام، ولذلك فإن ابن تيمية وابن القيم وهما من كبار الحنابلة أنكرا بشدة على من ظن بأن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، وقد بينا ذلك بالتفصيل في الرد على دعوى عدم كفاية النصوص للتشريع وذلك في الاستدلال الثامن من استدلالات القائسين في المبحث الثالث. وهذا المذهب كما فهمه ابن تيمية وابن القيم ينزل بالقياس إلى منزلة المنع منه إلا عند الضرورة التي تقدر بقدرها وتزول عند زوال أسبابها، وقد بينا ذلك قبل قليل فيما نقلناه من قول الشافعي في القياس.

ولولا شدة التحامل في نقل المذاهب في القياس لكان الأولى أن نختصر ما ذكرناه من أقوال السلف لأن التوسع في تقرير مذاهب الأئمة قد يشغل عن التوسع في الاستدلال بالآيات والأحاديث.

١٦- قول اتباع الأئمة الأربعة :

الظاهر مما ينقل في كتبهم أنهم عموما يقولون بالقياس إلا طائفة من الحنابلة. غير أنه ليس من اليسير تحديد معالم القياس ومسالكه عند القدماء من اتباع الأئمة الأربعة، أي في القرن الثالث وربما الرابع أيضا، فقد يكون مجال القياس عند بعضهم ضيقا جدا بحيث يقرب من مذهب نفاة القياس. مثال ذلك الفقيه الأصولي المشهور أبو الحسن الكرخي وقد عاش في القرنين الثالث والرابع وإليه انتهت رياسة الحنفية بالعراق وقد نقل علاء الدين البخاري(١) عن الكرخي أن من شرط صحة القياس أن ينعقد الإجماع على كون حكم الأصل معللا أو يقوم نص عليه، ومذهب الكرخي هذا يجعل مجال القياس ضيقا جدا بل هو إلى مذهب نفاة القياس أقرب منه إلى مذهب القائسين المتأخرين.

وأما رجال المذاهب الأربعة في القرن الخامس وبعده فإن كتبهم تشهد بأن القياس عند كثير منهم أو أكثرهم إنما هو تشريع برأي قد وصلوه بالدين بظن أو احتمال أو شبهة، وأن هذا الرأي يفتى ويقضى به. وقد سبق بيان ذلك في المبحث الرابع وفي الأمثلة المذكورة في تعريف القياس وفي الكلام عن الاعتبار. ومع ذلك فإن بين أتباع الأئمة الأربعة خلاف كبير في حقيقة القياس ومنزلته، نحو قول الحنابلة كابن تيمية وابن القيم بأن النصوص كافية للحوادث ولكن يصار إلى القياس عند الضرورة، علما أن الضرورة تقدر بقدرها وتزول بزوال أسبابها، وقد سبق بيان هذا المذهب فيما ذكرناه من قول الشافعي واحمد قبل قليل. وهذا بخلاف دعوى الجويني ومن تابعه أن ظواهر الآيات والأحاديث ومقتضياتها لا تفي بالأحكام ودعواه أن نسبة الظواهر والنصوص إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف!! وقد سبق الرد عليه في الفقرة الثامنة من المبحث الثالث.

ويبدو أن أساليب أهل المنطق والكلام دخلت على الأصوليين والفقهاء منذ القرن الثاني، يشعر بذلك استعمال اصطلاح (الكسر) في رواية عن حماد بن أبي حنيفة

---

(١) " كشف الأسرار " ٣/٢٩٤.

سبق ذكرها فيما نقلناه من قول أبي حنيفة في القياس. غير أن تلك الأساليب كانت نادرة عند القدماء بل لا يوجد ما يدل على أنها كانت معتمدة عندهم، والله تعالى أعلم.

ويتضح الأمر إذا قارن القارئ بين كلام الإمام الشافعي في (الرسالة) عن القياس وكلام المتأخرين من أتباع الأئمة الأربعة. فإن القارئ يجد الإمام الشافعي يتكلم بلغة تعلمها من القرآن والسنة وكلام العرب. وأما المتأخرون من أهل القياس فقد دخلت في كلامهم اصطلاحات وأساليب كثيرة، بعضها من نمط التأصيل العقلي للمباحث بعيدا عن الأدلة الشرعية علما أنه يراد من تلك المباحث أن تكون أصولا للقانون الإسلامي!! وبعضها الآخر يشبه الاصطلاحات والأساليب المتلقفة من المباحث غير الإسلامية، فساعد ذلك التشريع بالرأي على جعل مباحث القياس عندهم في غاية الوعورة والتعقيد بحيث يتعذر على أكثر القائسين أنفسهم أن يجتهدوا فيها.

صحيح أن العلوم تتسع مع الزمن وتظهر فيها التقسيمات والاصطلاحات الجديدة كما حصل في علم الحديث وعلم النحو، إلا أن الناظر في علم الحديث مثلا لا يشعر بوجود مسالك واصطلاحات أجنبية عن دينه ولغة دينه ولذلك صار علم الحديث عظيم البركة ومنقادا لطالبه. وأما مباحث القياس عندهم فإن اصطلاحاته وأساليبه تجري في مواضع كثيرة على مذاق المتكلمين والمناطقة في مباحثهم الأجنبية.

وقد اشتهر تقسيم أساليب الأصوليين إلى أسلوب المتكلمين الذين يستخرجون الأصول من الدليل وهم جمهور المتأخرين، وأسلوب الحنفية الذين يستخرجون أصول المذهب من الفروع الفقهية لإمام المذهب. وهذا التقسيم قد يخدع القارئ، أما طريقة المتكلمين فإن استخراج الأصول من الدليل يعم عندهم الأدلة العقلية والشرعية فإذا كان الأصولي متأثرا بالمنطق والكلام غلب عليه استعمال الأدلة الجدلية والمنطقية من حيث لا يشعر خصوصا في باب القياس حتى يصير هذا الباب وكأنه مجرد رياضة فكرية على التشريع بالرأي. وأما الطريقة المنسوبة إلى

الحنفية فإنها أصلا طريقة المقلدين، يضاف إلى ذلك أن كتب المتأخرين من الحنفية مشحونة أيضا بالاصطلاحات والأساليب الكلامية التي ذكرناها. وقد اشتهر الشافعية باعتماد طريقة المتكلمين في الأصول وإن شاركهم في هذه الطريقة من شاركهم، ولعل سبب شهرة الشافعية بذلك أنهم أول من اعتمد على تلك الطريقة أو أنهم بالغوا في ترويجها. وكلام ابن حزم يرجح أن للشافعية أولوية بذلك.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : وأما القول بالعلل التي يقول بها حذاق القياسيين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزا إلا عليها فباليقين نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه ولا أحد من التابعين ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم فيه أصحاب مالك. وهذا أمر متيقن عندهم وعندنا.اهـ[١].

وقال ابن حزم : وباليقين فإنه لم يتكلم قط أحد منهم – أي من الصحابة – بلا شك ولا من التابعين باستخراج علة يكون القياس عليها ولا بأن القياس لا يصح إلا على علة جامعة بين الحكمين. وهذا أمر إنما ظهر في القرن الرابع فقط مع ظهور التقليد. وإنما ظهر القياس في التابعين على سبيل الرأي والاحتياط والظن، لا على إيجاب حكم به ولا أنه حق مقطوع به ولا كانوا يبيحون كتابه عنهم. اهـ[٢].

وعلى أي حال فإن معالم التعليل عند المتأخرين، إن كانت أجنبية عن المصادر الإسلامية أو اختلطت بما هو أجنبي، فليس بغريب أن تكون في غاية الوعورة والتعقيد. وقد ذكر الإمام الغزالي جملة من أهم الاصطلاحات التي يعتمد عليها القياس كالمؤثر والمناسب والمخيل والملائم والشبه والطرد وصرح باستبهامها.

---

(١) " الإحكام " ٩٨٠.

(٢) " الإحكام " ١٠٧٨.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : وقد أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والمؤذن بالحكم والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل إلا من شاء الله درك المميز والفصل بين هذه الوجوه واعتاص عليهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها وخواصها. واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى فلقد عز على بسيط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرد وإجراءه على نهج لا يمتزج بأحد الفنين. اهـ[١].

وقال الأستاذ محمد مصطفى شلبي : فوجدت هؤلاء – أي الأصوليين – قد رسموا للتعليل طريقا مدعين أنه مسلك أئمتهم، طريق طويل تسافر فيه الأفكار وتتقطع فيه الأعناق وينتهي السائر فيه إلى غير ما يفيد. تعريفات وشروط ومسالك واعتراضات وأخذ ورد ونزاع في الألفاظ وطواف في العبارات وتضييق وتشديد واختلاف في مواضع الاتفاق، ودعاوى كثيرة جعلوها براهين على ما يقولون. ومما يلفت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلمة الإجماع يرددها ويتغنى بها. فبينا هذا يقول : أجمع الناس على ما أدعي، إذ يجاوبه خصمه : وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبي. اهـ[٢].

وقد ذكرنا في المباحث السابقة جملة من أساليب المتأخرين في ضبط القياس والتعليل وهي جملة كافية لمعرفة حقيقة القياس عندهم، غير أنه لا مجال هنا لاستيعاب أساليبهم ومسالكهم لأن أساليبهم مبنية على أن القياس تشريع بالرأي وأنه دليل ثالث وراء القرآن والسنة، وإن كانوا قد أدخلوا فيه أحكاما أخرى كثيرة تتناولها دلالات النصوص، وأما الغرض من هذا الكتاب فهو إعادة الأحكام الشرعية

(١) " شفاء الغليل " ١٤٣-١٤٤.

(٢) " تعليل الأحكام " ٥.

كلها إلى نصوص القرآن والسنة سواء كان نصا صريحا أو ظاهرا أو مفهوما أو نحو ذلك مما هو من دلالة النص. وهذا الغرض لا يناسب قواعد القائسين أصلا ولكنه يحوجنا إلى نظام للاستنباط تدخل فيه الأحكام الشرعية الثابتة التي يشتبه بأنها أقيسة أو التي أدخلها القائسون في جملة قياس الرأي.

وبقي التنبيه إلى أن جملة من الأقيسة المبثوثة في كتب المذاهب الأربعة لا تصح نصا عن الأئمة الأربعة ولكنهم نسبوها إلى الأئمة الأربعة بدعوى أنها قياس مذهب الإمام أو لازم مذهبه أو مقتضى مذهبه.

الفصل الثالث

المبحث الأول: نظام حصر التشريع بالنص أو إرجاع الأقيسة الصحيحة ونحوها إلى النص .
والتمييز بن مواضع النص ومواضع الرأي .

المبحث الثاني : مسالك الرأي الفاسد.

المبحث الأول

نظام حصر التشريع بالنص أو إرجاع الأقيسة الصحيحة ونحوها إلى النص والتمييز بين مواضع النص ومواضع الرأي.

أصبح واضحا بعد المباحث السابقة أن غاية هذا الكتاب هو ترتيب نظام للاستدلال الصحيح بالنص لنوع خاص من الأحكام، وهي الأحكام التي ألصقت بما وراء النص، وهذه بالدرجة الأولى هي الأحكام التي ألصقت بالقياس ولكن لأجل إتمام النظام وضبطه والتمييز كذلك بين مواضع النص ومواضع الرأي فإن الأمر يجرنا لا محالة إلى الكلام أيضا عن الذرائع والاحتياط والمصالح المرسلة وبعض الأحكام الأخرى إن شاء الله تعالى.

وقد نستعمل اصطلاح (السبب) و (العلة)، الواحد بمعنى الآخر. وأما اصطلاح (القياس) فقد عدلت عنه في هذا النظام وذلك لسببين، الأول : إن القياس عند أهله نوع من الرأي وقد سبق حديث عوف بن مالك مرفوعا في ذم القياس بالرأي في الدين وأن الحجة تقوم بإسناده، ولا أشك أنه من الخطأ اختيار اصطلاح مخالف لمصطلح الشرع كما فعل بعضهم في اصطلاح البدعة فقسمها إلى حسنة وسيئة!! الثاني : إن القياس عند أهله المتأخرين مقابل للنص ومغاير له وقد استقر استعمالهم على ذلك فلا مجال لمن خالفهم في منهاجهم أن يجاريهم في اصطلاحهم بل لا بد لمن أراد أن يعدل عن منهج القائسين أن يعدل عن اصطلاح القياس.

المطلب الأول

العموم في حكم العلة –أو السبب – إذا كانت عبارة التعليل تستقل بحكم

إذا ترتب حكم على سبب وكانت العبارة التي تنص على السبب تصلح أن تستقل بمعناها فإن العبرة بعموم عبارة السبب وإن كانت في سياق حكم خاص. والتفريق بين العبارة التي تستقل بمعناها والتي لا تصلح أن تستقل يعتمد على مغرفة المجتهد بالنحو ومعانيه. وتوجد أمثلة فقهية متعددة.

المثال الأول :

قوله عز وجل ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾

(الحشر ٧). وقد سبق تفسير الآية الكريمة في الكلام عن الاعتبار. المهم هنا أن قوله تعالى ﴿ **كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ كلام يستقل بمعناه وهو سبب الحكم الخاص بالفيء، فنحن نأخذ بعموم عبارة السبب، ويتأكد عمومها بقراءة أبي جعفر المدني وهشام والأعرج ((تكون)) بالتاء و ((دولة)) بالرفع والمعنى : كي لا توجد دولة بين الأغنياء منكم، والتعبير عام لأن ((دولة)) نكرة في سياق النفي. فعموم هذا السبب لا يختص بالفيء، بل كذلك لا يجوز للدولة مثلا أن تفرض قيودا مالية كبيرة على القبول في كلية الطب أو الانتخابات السياسية بحيث يصير الطب بعد سنوات أو الرئاسة السياسية دولة بين الأغنياء وأبنائهم. وهكذا الأمر في سائر شؤون الدولة والمسلمين.

المثال الثاني :

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم : رجل حلف على سلعة لقد أعطي بها أكثر مما أعطي وهو كاذب، ورجل حلف على يمين كاذبة بعد العصر ليقتطع بها مال رجل مسلم، ورجل منع فضل ماء فيقول الله : اليوم أمنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمل يداك » رواه البخاري[1].

فقول النبي ﷺ حكاية عن ربه عز وجل « اليوم أمنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمل يداك » كلام تام يستقل بمعناه، ولفظ (ما) في عبارة (ما لم تعمل) إما أن تكون موصولة فهي عامة أو تكون نكرة موصوفة وهي عامة أيضا كالنكرة المعرفة بالإضافة، فيدخل في ذلك النفط مثلا، فإذا وجد بئر للنفط في أرض مملوكة لرجل معين فإن البئر يلحق بأموال المسلمين العامة ويقصر حق المالك الأصلي على قيمة الأرض وما يكفيه من النفط للاستعمال. ولا يقال أن سبب الحكم هنا إنما ورد في سياق منع فضل الماء خصوصا، لا يقال ذلك لأن صيغة السبب عامة وتصلح أن تستقل بمعناها.

المثال الثالث :

عن ابن عباس أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال « أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟ » قالت : نعم، قال « فدين الله أحق بالقضاء » متفق عليه واللفظ من مسلم[2].

قوله ﷺ « فدين الله أحق بالقضاء » يعم ديون الله تعالى كلها لأنه معرف بالإضافة، اللهم إلا ما أخرجه الدليل من العموم، كما أن هذه العبارة كلام تام من جهة التركيب وله معناه المستقل وهو سبب تشريع قضاء الصوم عن الميت، غير

---

(١) " صحيح البخاري " /كتاب المزارعة.

(٢) " صحيح مسلم " ٢/٨٠٣-٨٠٥.

أن عموم السبب يشمل الحج والنذر وغير ذلك من ديون الله تعالى. وقد سبق شرح الحديث بالتفصيل في الفقرة الثالثة من المبحث الثالث وبينا اضطراب القائسين في هذا الحديث علما أن العموم في سبب الحكم واضح إلى الغاية.

المثال الرابع :

عن أنس ﷺ قال : أخر رسول الله ﷺ العشاء ذات ليلة إلى شطر الليل أو كاد يذهب شطر الليل ثم جاء فقال « إن الناس قد صلوا وناموا وإنكم لم تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة » رواه البخاري[١] ومسلم[٢] والسياق من مسلم.

قوله ﷺ «وإنكم لم تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة »كلام تام مستقل بمعناه، ومنه يفهم إن الذين أخروا العشاء انتظارا لرسول الله ﷺ قد أحسنوا وازدادوا خيرا. وهذا سبب لجواز انتظار الصلاة إلى قبل أن يخرج وقتها رعاية لمصلحة دينية، والسياق في انتظار العشاء غير أن ظاهر الحديث يعم كل صلاة.

وأما جواز أو استحباب تأخير العشاء خصوصا سواء انتظرها الناس أو جاءوا حين إقامتها فهو حكم آخر ينبغي أن لا يتعارض مع رعاية الجماعة في الصلاة وقد دلت عليه عبارة أخرى في سياق أحاديث انتظار الصلاة كقوله ﷺ « ولو لا ضعف الضعيف وسقم السقيم وحاجة ذي الحاجة لأخرت هذه الصلاة إلى شطر الليل » رواه احمد وأبو داود وصححه الشوكاني[٣].

ويمكن إرجاع هذه الأمثلة إلى القاعدة الأصولية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، غير أن لفظ (السبب) في هذه القاعدة يراد به القضية الخاصة نحو صلاة العشاء في حديث انتظار الصلاة، وأما في هذا الكتاب فإن السبب هو المعنى الذي اقتضى حكما في قضية معينة ويكثر أن يكون السبب عاما والقضية خاصة.

---

(١) " فتح الباري " ٤١/٢ .
(٢) " صحيح مسلم " ٤٤٣/١ .
(٣) " نيل الأوطار " ١٥/٢ .

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة من هذا النوع، وكثير منها يجري على مذهب أهل القياس ومبطلي القياس، فأرجو أن يكون محل وفاق من حيث الأصل ولكن العلماء يختلفون في الفروع أي الأمثلة لأنهم يتفاوتون في معرفة علوم العربية وتقدير استقلال هذه العبارة أو تلك بحكم أو عدم استقلالها.

وأما السبب الذي لا يستقل بحكم فإيضاحه بما يأتي إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني

سقوط الحكم المعلق على سبب بسقوط سببه

وهذا كثير مع الأسباب التي لا تستقل بحكم، فإذا كانت عبارة التعليل لا تستقل بحكم إلا بالإضافة إلى القضية التي هي سببها فإن الحكم هنا لخصوص القضية مع سببها ولذلك يسقط الحكم إذا انعدم السبب ولكن لا مانع أن يثبت الحكم نفسه لسبب آخر.

فلو قال قائل : ادفع الصدقة لزيد لأنه فقير، فإن عبارة (لأنه فقير) لا تستقل بحكم نفسها ولكن الكلام كله أمر بدفع الصدقة إلى زيد بخصوصه في حال فقره. وقد يفهم من الكلام وجود علاقة بين التصدق والفقر ولكن العلاقة لا ترتقي إلى وجوب دفع صدقة إلى كل فقير. فقول القائل : ادفع صدقة لزيد لأنه فقير ليس أمرا بدفع صدقة لكل فقير وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث مسالك الرأي الفاسد إن شاء الله تعالى، وكذلك ليست المقالة أمرا بالتصدق على زيد في حالة عدم فقره، وهذا هو المهم في هذا المبحث. ولكن لا مانع أن يؤمر بالتصدق على زيد لسبب آخر غير الفقر كأن يقول القائل نفسه : تصدق على زيد لأنه عابر سبيل أو لأنه من الغارمين أو لأنه حديث عهد بالإسلام، اللهم إلا أن يدل السياق على حصر الحكم بالسبب المذكور ونفي غيره من الأسباب.

ونحتاج إلى إيضاح القاعدة بالأمثلة.

المثال الأول :

قوله تعالى ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ (الحج ٣٩). الآية أذنت للمسلمين بقتال الكفار. وصحح النحاس[1]عن ابن عباس أنها أول آية نزلت في القتال، يؤكد معنى الإذن بالقتال أن طائفة من القراء منهم حمزة والكسائي قرءوا (أذن) بفتح الهمزة و (يقاتلون)بكسر التاء على أنه مضارع والواو فاعل والمفعول محذوف أي يقاتلون الكفار. المهم هنا أن الباء في (بأنهم) لبيان السبب الذي اقتضى الإذن بالقتال والمعنى : أذن لهم بالقتال بسبب توجيه الظلم إليهم، نص عليه أبو البقاء العكبري[2] ، وكذلك ذكر النحاس أن (بأنهم ظلموا) بمعنى لأنهم ظلموا . فسبب الحكم هو (بأنهم ظلموا) وهو سبب غير مستقل، فإذا زال الظلم قبل القتال أعيدت الحقوق إلى أصحابها وجرت تسوية الأمور زال معه الأذن بالقتال الخاص بسبب توجيه الظلم، ولكن لا مانع أن يثبت قتال لسبب آخر في الوقت نفسه أو في وقت آخر كما قيل في تفسير قوله تعالى ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله** ﴾ (الأنفال ٣٩)والله تعالى أعلم.

المثال الثاني :

قوله تعالى ﴿ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم** ﴾ (النساء ٣٤).فسبب القوامة يصلح أن يكون قوله تعالى ﴿ **بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم** ﴾ قال الإمام القرطبي : فهم العلماء من قوله تعالى ﴿ **وبما أنفقوا من أموالهم** ﴾ أنه متى عجز

---

(١) " إعراب القرآن " ٢ / ٤٠٤-٤٠٥.

(٢) " التبيان " ٢ / ٩٤٣.

عن نفقتها لم يكن قواما عليها وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد. وفيه دلالة واضحة على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة وهو مذهب مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة : لا يفسخ. اهـ[1]. ومذهب أبي حنيفة أقرب إلى الصواب إن شاء الله تعالى وذلك أن ظاهر العطف بالواو يقتضي أن كل واحد من سببي القوامة يستقل بإثبات القوامة فلا تسقط القوامة إلا بذهاب السببين معا أو بحصول علة في الرجل تذهب بمضمون السببين كذهاب العقل. بل قد يجوز في تفسير الآية أن يكون قوله تعالى ﴿ **بما فضل الله بعضهم على بعض** ﴾ تفضيلا للرجال بالقوامة نفسها، والتقدير : الرجال قوامون على النساء تفضيلا من الله تعالى وكذلك بما أنفقوا، وقد يساعد على ذلك أن أبا حيان[2] جزم بأن (ما) في قوله تعالى ﴿ **بما فضل** ﴾ مصدرية أي بتفضيل الله وليست بمعنى الذي، وأما (ما) في قوله تعالى ﴿ **وبما أنفقوا** ﴾ فيجوز أن تكون مصدرية ويجوز أن تكون بمعنى الذي. فإذا كانت القوامة ثابتة للرجال كحكم أصلي وليست نتيجة لمزية أخرى في الرجال فلا مجال لإسقاط القوامة البتة إلا إذا زال معناها كما ذكرنا في ذهاب العقل. وأما تضمن زوال القوامة لجواز أن تفسخ المرأة عقد نكاحها كما نقل القرطبي فمحل نظر ولا مجال له هنا.

المثال الثالث :

قوله تعالى ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ۞ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم** ﴾ (المائدة ٣٨-٣٩) .

فسبب القطع هو كون الإنسان سارقا، فإن تاب الرجل قبل الحكم عليه وأعاد المسروق وأصلح نفسه فهل يصح وصفه بأنه سارق، علما أن الله تعالى قال ﴿ **ولا**

---

(١) " تفسير القرطبي " ٥ / ١٦٩ .

(٢) " البحر المحيط " ٣ / ٢٣٩ .

تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ﴾ (الحجرات ١١) ، فلا يصح أن يوصف التائب بما كان قد فعله وقت فسقه ولا أن يوصف المسلم بما كان عليه قبل إسلامه، ومن لم يترك استعمال تلك الأوصاف فهو ظالم. فإذا كان الأمر كذلك فهل يسقط حد السرقة بالتوبة قبل الشروع في المحاسبة ؟ وهل يساعد على ذلك أن الله تعالى قال بعد ذكر حد السارق ﴿ **فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم ﴾** ؟ قال الإمام القرطبي : والقطع لا يسقط بالتوبة وقال عطاء وجماعة : يسقط بالتوبة قبل القدرة على السارق وقال بعض الشافعية وعزاه إلى الشافعي قولا. اهـ[1]

وظاهر الأدلة مع قول عطاء ومن وافقه.

وقد يعترض على ذلك بأن النبي ﷺ رجم للزنا رجلا وامرأة بعد ندمهما وشروعهما في التوبة بل كان رجم المرأة بعد زمن طويل من إقرارها بالزنا وطلبها أن تطهر بالحد وهو زمن يكفي لاعتبار التوبة وفي ذلك أحاديث صحيحة متعددة. ولعله يمكن الجمع بين الأمرين بأن رجم ذلك الرجل وتلك المرأة معلق بإرادتهما وليس واجبا على الدولة إلا بإصرار الجاني على أن يقام عليه الحد الذي كان يستحقه وقت الجناية. يساعد على ذلك أن المقر بالزنا له أن يرجع عن إقواره وإذا رجع سقط عنه الحد وهو مذهب احمد والشافعية والحنفية وأهل البيت ورواية عن مالك كما نقل الإمام الشوكاني[2]، يؤيد ذلك أكثر من رواية في قصة الرجل المرجوم، منها عند احمد وغيره ((فرجم بالحجارة فلما وجد مس الحجارة فر يشتد حتى مر برجل معه لحي جمل فضربه به وضربه الناس حتى مات فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ أنه فر حين وجد مس الحجارة ومس الموت فقال رسول الله ﷺ : هلا تركتموه)) رواه الإمام احمد وابن ماجه والترمذي وحسنه ورجال إسناده ثقات

---

(١) **" تفسير القرطبي "** ٦ / ١٧٤.

(٢) **" نيل الأوطار "** ٧ / ١٠٨.

كما ذكر الشوكاني[1]، وفي رواية فقال – أي النبي ﷺ – « هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه » نقله الألباني[2] وحسنه من رواية أبي داود وابن أبي شيبة واحمد. وهذا نص واضح إلى الغاية. فالحاصل أن ولي الأمر يكتفي بظاهر التوبة الحاصلة لإسقاط الحد، غير أن التوبة عند التائب نفسه ليس لها حد فإن أراد الزاني مثلا أن يجعل من توبته إقامة الحد عليه فإن الأمر له، والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث

التنبيه بصورة من صور حكم عام

قد يرد نص بتعليق حكم على وصف أو بإثبات حكم لعمل، علما أن الحكم يثبت أيضا بأوصاف وأعمال أخرى تتناولها النصوص، وذلك أن ذكر وصف أو عمل معين له فوائد منها الاهتمام والتوكيد ومنها تنبيه السامع وتحريك فكره للبحث عن أوصاف وأعمال أخرى مشمولة بالنص ولكن قد لا ينتبه لها الفقيه لو لا ذكر ذلك الوصف.

المثال الأول :

عن أبي بكرة قال سمعت النبي ﷺ يقول « لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان » رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري[3]. وهذا الحديث يحرك الفقيه ليسأل نفسه عن السبب وراء النهي في الحديث أهو خصوص الغضب أم ان الغضب صورة من صور كثيرة تبعد عن معرفة الحق واتباعه كالمرض والألم الشديدين والجوع والخوف الشديدين وشبه ذلك؟

---

(١) " نيل الأوطار " ٧/١٠٧-١٠٨.

(٢) " إرواء الغليل " ٧/٣٥٧.

(٣) " فتح الباري " ١٣/١١٧.

فلا شك أنه ليس خصوص الغضب، ألا ترى أنه لو لم يأت ذلك الحديث لما كان يصح لقائل أن يدعي جواز أن يقضي القاضي وهو في حال شديد من الغضب أو الخوف أو الألم أو الجوع أو النعاس. يوضح الأمر أن القاضي مكلف بالاجتهاد التام لمعرفة الحق واتباعه وهذا يتضمن اجتناب الأمور التي تبعده عن ذلك، وقد صرح ذلك الحديث بأمر من تلك الأمور ونبه للبحث عن أمور مماثلة!

أما الغضب فيتضح أثره من قوله تعالى ﴿ **ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين ❁ قال رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين** ﴾ (الأعراف ١٥٠-١٥١).

وأما الخوف الشديد ووقوع الدواهي فتدبر قوله تعالى ﴿ **إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون ❁ هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا** ﴾ (الأحزاب ١٠-١١)، فالفقيه الفطن لا يحتاج إلى قياس ليعرف أن مثل هذه الحالة تمنع من النظر في أقوال الخصوم والبينات المتعارضة. ولعل من هذا المعنى قوله تعالى ﴿ **حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا** ﴾ (الكهف ٩٣) ذكر المفسرون أنهم لا يكادون يفقهون قولا لأن لغتهم غريبة لا يعرفها أحد، ولكن يجوز أن يكون التفسير ليس كذلك لأن قوله تعالى (قولا) نكرة منفية فهي عامة تشمل لغتهم فيما بينهم ولغة غيرهم، وأيضا فإن الفقه هو القدرة على الفهم وهذا ممكن وإن اختلفت اللغات، ولذلك فإن الأقرب في تأويل آية الكهف هو أنهم لا يكادون يفقهون قولا من تأثير الداهية التي حلت بهم من مقابلة ياجوج وماجوج والله تعالى أعلم.

وأما التعب الشديد والنعاس فقد قال تعالى ﴿ **ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم** ﴾ (آل عمران ١٥٤)، فالنعاس يغطي العقل ويمنعه من

أمور بسيطة فكيف بالقضاء؟ وعن أبي طلحة ﷺ قال : كنت فيمن تغشاه النعاس يوم أحد حتى سقط سيفي من يدي مرارا يسقط وآخذه ويسقط فآخذه. رواه البخاري.

وأما الألم والجوع الشديدين وشبههما فقد قال تعالى ﴿ **فمن اضطر في مخمصة** ﴾ (المائدة ٣) فمن كان مضطرا حقيقة إلى أمر فإنه متلبس بما يقتضيه الاضطرار فلا ريب أنه من المحال الجمع في وقت واحد بين القضاء وحقيقة الاضطرار إلى طعام أو شراب أو إزالة ألم أو خروج من موقع خوف وما شاكل ذلك.

فلا ريب أن منع القضاء في تلك الأحوال ليس قياسا على حديث غضب القاضي بمفهوم المتأخرين للقياس، غير أن حديث غضب القاضي ينبه للبحث عن تلك الأحوال في النصوص وفيما يقتضيه تنفيذ الأحكام الدينية من جهة أن مستلزمات القيام بالواجب واجبة فيجب اجتناب ما يمنع القاضي من القيام بواجبه، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

المثال الثاني :

قوله تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾ (الجمعة ٩)، وإنما ذكر البيع في الآية الكريمة للتوكيد أو التنبيه أو شبه ذلك، يوضح الأمر أن قوله تعالى ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله** ﴾ يوجب الاشتغال بالسعي إلى صلاة الجمعة عند النداء وأن ابتداء السعي إلى الصلاة يجب أن لا يتجاوز فترة النداء على أبعد تقدير، وهذا يستلزم ترك كل ما يشغل عن السعي سواء كان بيعا أو إجارة أو نكاحا أو لهوا أو غير ذلك، فلو لم يقل الله تعالى ﴿ **وذروا البيع** ﴾ لكان ذلك مفهوما من سائر الآية قبل هذه العبارة، غير أن قوله تعالى ﴿ **وذروا البيع** ﴾ يفيد توكيد ما سبق ويدفع توهم جواز تأخير السعي وكذلك ينبه للبحث عن نظائر البيع من الأمور التي يتضمنها النص والله تعالى أعلم. وواضح أن الأمر ليس قياسا كما ظن القائسون.

المثال الثالث :

قوله تعالى ﴿ **الطلاق مرتان** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله** ﴾ (البقرة ٢٢٩-٢٣٠).

فالمطلقة ثلاثا، إذا نكحت زوجا آخر ودخل بها ثم مات الزوج الثاني ولم يطلقها فهل تحل للزوج الأول بعد انقضاء عدة الوفاة أم أن النص خاص بالطلاق؟

الجواب وبالله تعالى التوفيق أن مفهوم الغاية من قوله تعالى ﴿ **حتى تنكح زوجا غيره** ﴾ يوجب زوال حرمتها على الزوج الأول اللهم إلا لكونها في عصمة الثاني. وذلك أن مفهوم (حتى) من المفاهيم القوية التي يحتج بها، فلا فرق بين الطلاق والموت في جواز أن تنكح زوجها الأول. وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿ **فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا** ﴾ فهو صورة من الصور التي يحل بها أن تنكح زوجها الأول، ويمكن أن تكون هذه الصورة قد خصت بالذكر لتوكيد مفهوم الغاية والتنبيه إلى الصور الأخرى وكذلك لإضافة قيد ﴿ **إن ظنا أن يقيما حدود الله** ﴾ ، والله تعالى أعلم.

ولعل الضابط لهذا النوع أنه لو لم تذكر تلك الصورة المعينة في النص لكان سائر النص أو نص آخر دالا على حكمها وكذلك حكم ما يدخل معها في العموم، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع

صيغة القلة في سياق النفي والنهي والشرط والاستفهام

إذا ترتب حكم على معنى أحد ألفاظ القلة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام. ولم يكن لفظ القلة معينا أو خاصا فإن الحكم يعم القليل والكثير ولكن يشترط في الكثير أن يتضمن القليل المذكور مع زيادة منه.

مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما** ﴾ (الإسراء ٢٣)، فلكون (أف) صورة من أدنى صور الكراهة والتضجر قال بعضهم : لو كان في العقوق أدنى من (أف) لنهى الله تعالى عنه. ولا ريب أن النهي عن (أف) يتضمن النهي عما يتضمن معنى (أف) وهو أكبر منه كالسب والإهانة والضرب وشبه ذلك.

يوضح الأمر أن النهي عن (أف) لا يراد به تجريد التحريم لصوت الألف مع الفاء، وذلك لأن النهي عن (أف) يعم في اللغة كل قول يدل على التضجر أو الكراهة أو التأذي أو الاستقذار ونحو ذلك لأنه معنى لفظ (أف)، وهذا هو الحال في تفسير أسماء الأفعال نحو (أف) و(هات) و(هلم) و(هاء) وغيرها. ألا ترى أن الله تعالى قال ﴿ **قل هاتوا برهانكم** ﴾ (البقرة ١١١) وقال تعالى ﴿ **قل هلم شهداءكم** ﴾ (الأنعام ١٥٠) فهذا ليس أمرا بلفظ (هاتوا) ولفظ (هلم) وإنما هو أمر باستعمال معنى اللفظين بصرف النظر عن صورة اللفظ. يقطع بذلك حديث النبي ﷺ قال ((الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[1]، و(هاء) اسم للفعل بمعنى خذ أو تناول، ولا ريب أن المراد بالحديث هو ما يتحقق به معنى (هاء وهاء) سواء كان

---

(١) " نيل الأوطار " ٥/٢١٧-٢١٨.

ذلك بصوت اسم الفعل أو بغيره، بل سواء كان ذلك بالفعل وحده أو بالقول مع الفعل. فلو لم يكن في الربا إلا هذا الحديث فإنه لا يكاد يخطر ببال عاقل أن يوجب استعمال صوت (هاء وهاء) في بيع الأصناف الربوية.

ولذلك قال أبو البقاء العكبري رحمه الله تعالى : (أف) اسم للفعل ومعناه التضجر والكراهية، والمعنى : لا تقل لهما كفا أو اتركا. وقيل هو اسم للجملة الخبرية : أي كرهت أو ضجرت من مداراتكما. اهـ[1]. بل بالغ بعض النحاة فادعى أن مسمى اسم الفعل هو لفظ الفعل، ولعلهم أرادوا لفظا غير معين، والحاصل أن مسمى اسم الفعل هو معنى الفعل فقولك : صه هو أمر بالسكوت، سواء فسرته بأسكت أو أصمت أو غيره من الألفاظ. ولذلك فإن استعمال اسم الفعل في آية الإسراء أبلغ في العموم من استعمال فعل معين، لأن متوهما قد يتوهم بأن النهي عن فعل معين بلفظه نحو لفظ : أتضجر منكما قد يراد منه تخصيص النهي بهذا اللفظ، وأما قوله تعالى **﴿أف﴾** فإنه اسم لمعنى : أتضجر سواء فسرته بلفظ التضجر أو لفظ الكراهة أو الاستقذار أو بما يستلزم التضجر كالسب والضرب.

وقد تحامل ابن حزم فقال رحمه الله تعالى : أما قوله تعالى **﴿ فلا تقل لهما أف ﴾** فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما ولما كان فيها إلا تحريم قول **﴿أف﴾** فقط. اهـ[2]. فكأن ابن حزم لم يستحضر بأن مسمى اسم الفعل هو معنى الفعل. وكذلك يتحامل من يتوسع في القياس، فقد كاد الإمام الغزالي[3] رحمه الله تعالى أن يجزم بأن قوله تعالى **﴿ فلا تقل لهما أف ﴾** لا يدل من جهة اللغة والتعبير على النهي عن الإيذاء والضرب ولكنه يدل على ذلك من جهة القياس!! غير أن الاحتمالات تعارضت عند الغزالي فاضطرب كلامه في هذه الآية الكريمة.

---

(١) **" التبيان "** ٢/٨١٧.

(٢) **" الإحكام "** ٩٣٢.

(٣) **" شفاء الغليل "** ٥٢-٥٩.

مثال آخر قوله تعالى ﴿ **يانساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا ۞ وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾ (الأحزاب ٣٢-٣٣)ثم قال تعالى ﴿ **وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب** ﴾ (الأحزاب ٥٣). قوله تعالى ﴿ **لستن كأحد من النساء** ﴾ أبلغ بكثير في نفي المماثلة من قولنا : لستن كالنساء، لأن لفظ (أحد) يقع على أقل عدد من البشر. فمهما كانت مرتبة العموم من لفظ (النساء) فإن إدخال (أحد) عليه يحافظ على ذلك العموم ويدفع توهم التخصيص. وحرف الفاء في ﴿ **فلا تخضعن** ﴾ يدل على أن نفي المماثلة المذكور قبل الفاء هو سبب الأحكام التالية للفاء، ولذلك فإن الآية خاصة بأزواج النبي ﷺ . وأما الأمر فيها بالصلاة والزكاة وطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ وعدم التبرج تبرج الجاهلية الأولى فإنه قد ثبت مثله في حق سائر المسلمات. وأما قوله تعالى ﴿ **فلا تخضعن** ﴾ و﴿ **وقرن في بيوتكن** ﴾ و ﴿ **فاسألوهن من وراء حجاب** ﴾ فهو وإن كان خاصا بأزواج النبي ﷺ فإنه ليس له مفهوم مخالفة أي أن ثبوت هذه الأحكام في حق أزواج النبي ﷺ خاصة لا يعني ثبوت نقيضها في حق سائر المسلمات وإنما يعتمد الأمر على الأدلة الأخرى.

ويدل على صحة هذا الأصل اتفاق العلماء على أن حكم النكرة المفردة (أي بصيغة الواحد) في سياق النفي والنهي وما جرى مجراهما هو العموم سواء وقع الحكم على واحد أو أكثر ولكن يشترط أن تكون الزيادة من نوع الواحد المذكور من ذلك قوله تعالى ﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ** ﴾ (النساء ٩٢) فمن قتل اثنين خطأ لزمه حكم القتل الخطأ نفسه مرتين لأنه قتل مؤمنا ومؤمنا، ولا يصح أن يقال : لعل قاتل الاثنين والثلاثة له حكم مغاير لحكم قاتل الواحد بحجة أن لفظ النص ورد في الواحد!! فإذا كان الأمر كذلك في النكرة العامة فهو أوكد في العموم الوارد بلفظ القلة.

وواضح أن هذا النوع يضبط باللغة. وقد أدخله بعضهم في باب الأولى بالحكم أو قياس الأولى بمعنى أنه إذا كان التأفف من الوالدين محرما فسبهما أولى بالتحريم لأنه أشد وكذلك الضرب وشبهه. ولا بأس باستعمال اصطلاح (الأولى بالحكم) إذا كان مضبوطا بقواعد العربية التي تجعل الأولى مشمولا بالنص. وأما التعويل على المعاني المرسلة بلا ضابط في تقدير ما هو أولى بالحكم فإنه محض هوى ويوقع في أخطاء عظيمة، كأن يقول قائل : إذا كان القاذف بالزنا يعاقب بثمانين جلدة فإن القاذف بالكفر أولى بهذا الحد!! وقد روي نحو هذا القياس في حرب الجمل فقد روي عن بعض المفتونين أنهم قالوا لعلي عليه السلام : ما يحل لنا دماءهم ويحرم علينا أموالهم؟! يريدون : إذا حل لهم قتالهم وسفك دمائهم في الحرب فمن الأولى أن تباح لهم أموالهم، وروي مثل ذلك في سبي نساء أهل الجمل، وقد ردهم علي وابن عباس ﷺ ، ومقتضى الرد عليهم أن مقاتلة أهل الجمل لا تستلزم استباحة أموالهم ولا نسائهم وإن المرجع في ذلك إلى النصوص وهي تمنع ما أرادوه. فلا شك أن المعاني المرسلة التي لم تضبط بالنصوص إنما هي ضلالات والعياذ بالله تعالى.

المطلب الخامس

العموم في لفظ الفاعل وما هو من اشتقاقه، وحكم المشارك والمسبب

قال تعالى ﴿ **ألا تزر وازرة وزر أخرى ۞ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى** ﴾ (النجم ٣٨-٣٩).فيجب في الفقه التمييز بين ما هو من سعي إنسان معين وما ليس له سعي فيه، وكذلك معرفة ما يتحمله كل من له نصيب في فعل معين.

وهذا الأصل فيه قدر كبير من اللطف والدقة ولذلك كثر اختلاف الفقهاء في فروعه، ووجد فيه بعض القائسين مجالا واسعا للتعليل والقياس، غير أن القارئ

سيجد إن شاء الله تعالى أن أحكام هذا الأصل إنما تستند إلـــى النصـــوص وإلـــى المهارة في علوم العربية، وليس من القياس المتعارف عليه في شيء. بل إن إدخال بعض فروعه في باب القياس أو المصالح المرسلة يعد بلية كبيرة لأنه يفتـــح بابـــا واسعا لإتباع الأهواء.

ولمعرفة ما يتناوله لفظ الفاعل وما هو من اشتقاقه وتمييزه عمن ليس بفـــاعل، نحتاج إلى بيان حكم :

١- المباشر .

٢- الآمر بالفعل.

٣- المشارك.

٤- الملجئ إلى الفعل.

٥- المتسبب المتعمد.

٦- المخطئ في الفعل سواء كان مباشرا أو آمرا أو مسببا غير متعمد.

٧- المشتبه بالفاعل وليس فاعلا كالموافق والمجني عليه بالتسبب.

٨- التارك للفعل.

١- المباشر :

فمعلوم أن كل من باشر بنفسه فعلا معينا وأتمه فهو فاعل له سواء باشره عمـدا أو خطأ وسواء كان منفردا برأيه أو مأمورا بالفعل، فمن أكل فهو آكل ومـــن قتـــل فهو قاتل ومن سخط فهو ساخط، غير أن إيقاع لفظ الفاعل على المخطئ والمكـــره أو المضطر قد يحتاج إلى قرينة كما سيتضح بعد قليل إن شاء الله تعالى.

٢- الآمر :

فإن أمر رجل بأمر عن سلطان، وقام آخر بالتنفيذ غير أن الأمر غير مختـــص بالمنفذ وإنما المنفذ مجرد آلة، فلو كان المنفذ غائبا لقام الآمر نفسه بالتنفيذ بصـــورة

مباشرة أو غير مباشرة، فإن الآمر هنا فاعل حقيقة وإن لم يباشر التنفيذ بنفسه، بل قد يكون الآمر أولى بمعنى الفاعل من المنفذ للأمر.

من ذلك حديث أنس في الذين أمر النبي ﷺ بعقوبتهم بما يظهر أنه حد المحاربة مع القصاص، فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، قال أنس : فأمر- أي النبي ﷺ- فقطع أيديهم وأرجلهم. رواه البخاري ومسلم والسياق للبخاري[1]، وفي رواية عن أنس قال : إنما سمل النبي ﷺ أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاء. رواه مسلم[2]. فأضيف القطع والسمل إلى النبي ﷺ علما أنه أمر به بنص الأحاديث الصحيحة ولا يعرف أنه ﷺ باشره بنفسه.

وعن علي عليه السلام في رجلين شهدا على رجل بالسرقة فقطعه علي ﷺ ثم أتياه بآخر فقال : هذا الذي سرق وأخطأنا على الأول، فلم يجز شهادتهما على الآخر وأغرمهما دية الأول، وقال : لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعتكما. رواه البخاري كما نقل الصنعاني[3]. فاضيف القطع إلى علي عليه السلام وهذا لا يستلزم أنه فعله بنفسه، بل يمكن وهو الأظهر أنه فعله بأن أمر به.

وأما إذا كان الأمر مختصا بالمنفذ فليس المنفذ مجرد آلة، فإن الفاعل هنا هو المنفذ وليس الآمر، فإن قال الأمير لجنوده : اقرأوا هذا الكتاب، فإن القارئ هو الجندي وليس الآمر، وكذلك إذا قال الأب لابنه : كل هذا الطعام فأكله الولد، فإن الآكل هو الابن وليس الأب.

٣- المشارك المتعمد :

فإنه فاعل حقيقة سواء كانت مشاركته بمباشرة التنفيذ أو بالتدبير، فإن حصل ما قصده المشتركون في الظاهر فهم شركاء فاعلون متعمدون لما حصل، ولكن إن حصل غير ما قصدوه في تعمدهم فهم فاعلون أيضا لما حصل غير أن التعمد قد

---

(١) " فتح الباري " ١ /٢٦٧-٢٧٢.
(٢) " صحيح مسلم " ٣ /١٢٩٨.
(٣) " سبل السلام " ٣ / ٢٤٢.

يثبت عليهم أو لا يثبت وذلك بحسب القضية. فمن تعمد قتل زيد فقتل خالدا فهو قاتل متعمد وإن أخطأ التعيين ولكن من تعمد أن يضرب زيدا بما لا يقتل في العادة وهو لا يريد قتله غير أن زيدا قتل بذلك فهو غير متعمد، والله تعالى أعلم.

قال تعالى ﴿ **ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تتظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض** ﴾ (البقرة ٨٥)، فأضاف الله تعالى إلى هؤلاء من بني إسرائيل إخراج فريق منهم من ديارهم وأنهم شركاء في ذلك بصرف النظر عن مقدار مشاركة كل واحد منهم في الإخراج.

وقال تعالى ﴿ **إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين** ﴾ (التوبة ٤٠)، وقال أبو بكر ﷺ حين توجه إلى الحبشة : أخرجني قومي فأريد أن أسيح في الأرض فأعبد ربي. رواه البخاري[1] في سياق خبر طويل. ومعلوم أن كفار مكة كرهوا خروج النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة بل أرادوا منعهم من الخروج ولكن ظلم الكفار المتعمد ألجأ المسلمين إلى الهجرة واضطرهم إليها ولذلك دخل الكفار في حكم الفاعل وأضيف الإخراج إلى جماعتهم بصرف النظر عن مقدار مشاركة كل واحد منهم، وأيضا فإنهم فاعلون للإخراج بنص الآية وإن كانوا قد تعمدوا الظلم الملجئ إلى الهجرة ولم يتعمدوا أن يهاجر المسلمون إلى المدينة.

وقال تعالى ﴿ **وجاءوا على قميصه بدم كذب قال بل سولت لكم أنفسكم أمرا** ﴾ (يوسف ١٨)، الآية لا تمنع البتة أن يكون الذي لوث القميص بالدم بيده واحدا منهم ولكن لما اشتركوا عمدا في تدبير الأمر دخلوا جميعا في معنى الفاعل.

وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿ **واجعل لي وزيرا من أهلي ۞ هارون أخي ۞ اشدد به أزري ۞ وأشركه في أمري** ﴾ (طه ٢٩-٣٢) ثم قال

---

(١) " **فتح الباري** " ٧/١٨٣-١٩٧.

تعالى ﴿ اذهب أنت وأخوك ﴾ (طه ٤٢) وهذه قرينة تقيد حق الشريكين فلا يجوز في هذا الموضع أن يذهب أحدهما فقط بحجة أن الشريك يعوض عن شريكه. ولذلك فإن هذه الآية الكريمة لا تعارض ما ذكرناه من أن الشريك المتعمد فاعل، لأنه يجوز أن تقوم قرينة على تقييد حكم الشريك في موضع معين كما يجوز قيام قرينة على تقييد المطلق وتخصيص العام وصرف سائر الظواهر عن ظاهرها وتكون الظواهر المجردة عن القرائن باقية على ظاهرها.

مثال ذلك الجماعة تشترك عمدا في قتل مسلم واحد فإن الحكم هو دية واحدة أو قتل الجماعة كلها قصاصا بالواحد بقطع النظر عن عدد الذين باشروا القتل، وذلك لأنهم قتلة كلهم في الاستعمال العربي الذي نزل به القرآن الكريم. وهذا مذهب عمر وعلي ﷺ ، وبه أخذ الإمام مالك، ووافقه أبو حنيفة والشافعي ولكن مع استثناء بعض التفاصيل. فعن ابن عمر أن غلاما قتل غيلة فقال عمر : لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم. رواه البخاري وإسناده صحيح متصل كما بين ابن حجر[1] والألباني[2]، وساق الألباني أسانيد وشواهد أخرى لهذا الخبر.

وعن أبي مجلز لما قتلت الخوارج عبد الله بن خباب فبلغ ذلك عليا فأرسل إليهم أن أقيدونا بعبد الله بن خباب، قالوا : كيف نقيدك به وكلنا قتله؟ قال : وكلكم قتله؟ قالوا : نعم، قال : الله أكبر ثم أمر أن يبسطوا عليهم وقال : والله لا يقتل منكم عشرة ولا ينفلت منهم عشرة، قالوا : فقتلوهم. رواه الدارقطني[3]بإسناد صحيح.

وكذلك لو اشتركوا عمدا فيما هو دون القتل فإنهم شركاء فيما يحصل، فعن الشعبي في رجلين شهدا على رجل أنه سرق فقطعه علي ثم جاءا بآخر وقالا أخطأنا فأبطل شهادتهما وأخذا بدية الأول وقال : لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتكما. رواه البخاري معلقا ولكن وصله الإمام الشافعي كما نقل الحافظ ابن حجر[4].

---

(١) " فتح الباري " ١٢/١٩١ .

(٢) " إرواء الغليل " ٧/٢٥٩-٢٦١ .

(٣) " سنن الدارقطني " ٣/١٣١-١٣٢ .

(٤) " فتح الباري " ١/٢٦٧-٢٧٢و١٢/٩١-٩٤ .

وقد ثبت عن النبي ﷺ ما يدل على القضاء على المشتركين بأنهم فاعلون كلهم بصرف النظر عن نصيب كل واحد منهم فيما تعمدوا الاشتراك فيه. فعن أنس ﷺ أن نفرا من عكل، ثمانية، قدموا على رسول الله ﷺ فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرض وسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال « ألا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من أبوالها وألبانها؟ » فقالوا : بلى. فخرجوا فشربوا من أبوالها وألبانها فصحوا فقتلوا الراعي وطردوا الإبل فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فبعث في آثارهم فأدركوا فجئ بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم ثم نبذوا في الشمس حتى ماتوا. رواه البخاري[1]ومسلم[2]واللفظ من مسلم. وفي رواية: ثم مالوا على الرعاة فقتلوهم وارتدوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في أثرهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا. رواه مسلم[3]. وفي رواية « وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم[4]» رواه البخاري[5] ونحوه مسلم. وفي رواية عن أنس أيضا قال : إنما سمل النبي ﷺ أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاء. رواه مسلم[6]، وفي رواية : فأنزل الله في ذلك ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا** ﴾ (المائدة ٣٣) رواه أبو داود وصحح الألباني[7] إسناده. وفي رواية أن قطعهم كان من خلاف وهي رواية الترمذي كما ذكر ابن حجر[8] ومعلوم أن القطع من خلاف هي صفة قطع المحاربين، كما أن سمل أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة في رواية مسلم هي صفة القصاص.

---

(١) " فتح الباري " ١/٢٦٧-٢٧٢ و١٢/٩١-٩٤ .
(٢) " صحيح مسلم " ٣/١٢٩٧ .
(٣) " صحيح مسلم " ٣/١٢٩٦ .
(٤) الحسم : فعل ما يقطع نزف الدم.
(٥) " فتح الباري " ١٢/٩٣ .
(٦) " صحيح مسلم " ٣/١٢٩٨ .
(٧) " إرواء الغليل " ١/١٩٥ .
(٨) " فتح الباري " ١/٢٧١ .

فهذا الحديث قد رواه الجماعة عن أنس، ورواه ابن ماجه بإسناد صحيح من حديث عائشة ﷺ ورواه أبو داود والنسائي من حديث ابن عباس وليس في شئ من طرق الحديث أن النبي ﷺ سأل عن نصيب كل مجرم في الجريمة التي اشتركوا فيها ولا أنه ﷺ فرق بين من قتل أو قطع أو سمل بيده ومن فعل ذلك بالتدبير والمشاركة، ولا شك أن إغفال تلك الأسئلة والأوصاف يدل على عدم تأثيرها وأن المشارك فاعل حقيقة. وهذا استدلال صحيح إن شاء الله تعالى سواء كان النبي ﷺ قد عاقب أولئك بحد المحاربة أو القصاص أو بهما معا وذلك لأن كل واحدة من الجنايتين تقبل المشاركة بحيث لا تكون الجناية تامة إلا بفعل المشتركين جميعا. والأمر أظهر في القصاص، ولا شك أن عقوبة أولئك المرتدين تضمنت القصاص بتسمير الأعين كما في رواية لمسلم والنسائي والترمذي أن النبي ﷺ سمل أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة. يؤيد ذلك أيضا أن المحارب يعاقب بواحدة من العقوبات المذكورة في قوله تعالى ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض** ﴾ (المائدة ٣٣) وأولئك عوقبوا بالقطع والسمل والقتل جميعا، فأما أن يقال : اجتمعت عليهم المحاربة والقصاص أو يقال أنهم عوقبوا قصاصا فقط وأن رواية أبي داود بنزول آية المحاربة تحمل على أن الآية نزلت بعد عقوبتهم والله تعالى أعلم.

ومن البعيد جدا أن يكون أولئك الرهط من عكل وعرنية قد عوقبوا بحد الردة فإن حد الردة ليس فيه قطع ولا سمل الأعين ولا عدم حسم القطع وإنما تكون هذه الأمور في العقوبة بالمثل أي القصاص، وأيضا فإن قصة أولئك الرهط كانت في السنة السادسة من الهجرة على ما ذكر أهل السيرة والقرطبي في تفسير آية المحاربة وأما حد الردة فالراجح أنه شرع قبيل حجة الوداع في السنة العاشرة أو

أواخر التاسعة للهجرة وقد حققنا ذلك في الكلام عن المنافقين من كتاب (فقه الإيمان)[1].

وذهب بعض السلف إلى أنه لا يقتص من الجماعة بالواحد، وهذا أحد الوجهين في مذهب الإمام أحمد كما نقل ابن قدامة[2]. ويحكى أن أهل هذا المذهب احتجوا بآية القصاص وآية النفس بالنفس. والصحيح إن شاء الله تعالى أن الآيتين ليس فيهما منع الاقتصاص من الجماعة بالواحد.

أما قوله تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى** ﴾ (البقرة ١٧٨) فإن القصاص في العربية لا يستلزم المساواة في العدد. وإنما القصاص تتبع الجناة بما تقتضيه جناياتهم وإحصاء ذلك بدقة. ومنه قولهم تقصى : أي تتبع الأمر وأحاط بجوانبه، ومنه قوله تعالى ﴿ **وقالت لأخته قصيه** ﴾ (القصص ١١) . ويؤكد أن اشتراط المساواة في العدد ليس له أصل في معنى القصاص، حديث أبي سعيد الخدري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول ((إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر عنه كل سيئة كان زلفها وكان بعد ذلك القصاص الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها)) رواه البخاري[3]. ولذلك فإن من اقتص من الجماعة بالواحد فإنه موافق لآية القصاص لأن المشارك المتعمد فاعل للجناية التي اقتضت القصاص.

وأما قوله تعالى ﴿ **وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له** ﴾ (المائدة ٤٥)، فلو كانت الآية : نفس بنفس لكان يحتمل أن يدعي مفسر بأن المعنى واحد بواحد، ولكن الله تعالى أدخل على النفس أل التعريف، والظاهر هنا أنها أل الجنسية التي يراد بها الماهية أو النوعية بصرف النظر عن المقدار وذلك كقوله تعالى ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي .** ﴾ (الأنبياء ٣٠)فالمراد هنا نوع

---

(١) " **فقه الإيمان** " ٢٣٢- ٢٣٧.

(٢) " **المغني** " ٩ / ٣٦٧ - ٣٧٤ و ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٣) " **صحيح البخاري** " **كتاب الإيمان ، باب حسن إسلام المرء .**

الماء عموما وليس كل قطعة من الماء. فالمراد بآية المائدة هو أن جنس النفس بجنس النفس فلا تقتل نفس بسبب جرح غير قاتل، وأما العدد فيأتي من دليل آخر. ويخرج من عموم آية المائدة أن المؤمن لا يقتل بالكافر لقيام الأدلة على ذلك.

وبقي التوفيق بين ما سبق ذكره وحديث ابن عمر عن النبي ﷺ. إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر : يقتل الذي قتل ويحبس الذي أمسك. رواه الدارقطني[١] بإسناد صحيح في الظاهر وقد صححه ابن القطان كما نقل ابن حجر وصححه ابن كثير على شرط مسلم كما نقل الصنعاني[٢]. ويمكن حمل الممسك هنا على المشارك ولكن بغير نية القتل وذلك أنه قد يقتتل القوم مع تفاوت النيات فأحدهم يريد مجرد الخصومة والضرب والآخر لا يتحرج من القتل. ولذلك فإن مجرد الإمساك إنما يدل على تعمد المشاركة في الخصومة فلا يكون الممسك قاتلا حتى يقوم دليل أو قرينة على إرادة القتل في الظاهر، فإن قام الدليل على ذلك خرج عن كونه ممسكا ولم يشمله حديث ابن عمر في الممسك وإنما يشمله ما يشمل القاتل كما سبق بيانه، وهذا التأويل هو رواية عن الإمام أحمد كما نقل ابن قدامه[٣]. يساعد على ذلك أن الإسناد المتصل لهذا الحديث ليس فيه تصريح ابن عمر أن النبي ﷺ قال ذلك، بل يمكن أن يكون ابن عمر إنما نقل فعل النبي ﷺ في قضية معينة، ومعلوم أن عموم قضايا الأعيان ليس كعموم الألفاظ المنقولة نصا إذ يجوز في تلك القضية أن يكون الممسك مشاركا في الخصومة فقط وليس في القتل وذلك بحسب القرائن. وأما الرواية التي فيها تصريح بأن النبي ﷺ قال ذلك فهي مرسلة أرسلها سعيد بن المسيب مرة وإسماعيل بن أمية مرة أخرى من غير ذكر ابن عمر، وفي مرسل آخر عن إسماعيل بن أمية تصريح بأن الحديث كان قضاء قضى به النبي ﷺ، وهذه المراسيل رواها الدارقطني[٤].

---

(١) "سنن الدارقطني " ٣ / ١٤٠.
(٢) " سبل السلام " ٣ / ٢٤١.
(٣) " المغني " ٩ / ٤٧٨-٤٧٩.
(٤) " سنن الدارقطني " ٣ / ١٣٩-١٤٠.

وأما من جعل الاقتصاص من الجماعة بالواحد من باب قياس الرأي أو المصلحة المرسلة التي ليس لها عنده شاهد من الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، من ظن ذلك فقد أخطأ خطأ كبيرا فإنه يفتح الباب لاستباحة دماء المسلمين برأي ظني أو بمصلحة يراها برأيه مع اعتقاده أن الشرع لا يشهد لها بشيء!! بل هو يعلم أن الأصل الشرعي في الدماء هو الحرمة ومع ذلك استباح الدماء بمحض الظن والرأي!! ثم لو جاز ذلك فإنه يؤدي إلى هدم الديانة لأنه ما من حرمة دون الدماء الزكية إلا وأمكن استباحتها بالرأي المحض أو بالمصلحة التي يعترف زعيمها أن الشرع لا يشهد لها بشيء!!

٤- المكره والملجئ :

فله ثلاثة أحوال :

الأول : أن يكون المكره آمرا متسلطا مع ما يتضمنه الإكراه من تهديد أو تعذيب أو نحو ذلك، فهذا فاعل حقيقة كما تقدم في حكم الآمر. غير أن الآمر يكثر أن يكون معذورا كالقاضي المجتهد والأمير الشرعي فلا ضمان عليه ولا يقتص منه وإنما الضمان في بيت المال إذا كان الخطأ عن اجتهاد وغير متعمد، وأما المكره فهو في الغالب غير معذور وعليه القصاص أو الضمان كما صرح بذلك ابن عبد السلام[١] رحمه الله تعالى، فمن أكره رجلا على قتل رجل فإن المكره (بكسر الراء) قاتل قطعا.

الثاني : أن يكون الرجل ملجئا إلى الفعل بتصرفه لا بقوله، وهذا فاعل أيضا ومنه قوله تعالى ﴿ **إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار** ﴾ (التوبة ٤٠)، ومعروف أن الكفار كرهوا خروج النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة ولكن ظلم الكفار ألجأ المسلمين إلى الهجرة واضطرهم إليها فدخل الكفار في معنى الفاعل وصاروا هم الذين أخرجوا رسول الله ﷺ وأصحابه، بالإضافة إلى ما تضمنته

---

(١) " قواعد الأحكام " ٢ / ١٥٥.

تصرفاتهم الظالمة من أذى وتهديد وغير ذلك. وفي هذا المعنى أدلة أخرى سبق ذكرها في أول الكلام عن المشارك.

الثالث : رجل قد يريد الخير ولكنه لا يشعر أنه بتصرفاته يحمل من هم تحت أمره أكثر من وسعهم وقد يلجئهم إلى أفعال محذورة، وذلك كالأب مع أولاده والأمير مع جنوده والمدير مع موظفيه. فالملجئ هنا له حكم المخطئ الذي ليس بفاعل، وأما الفاعلون لما هو محذور فقد يلتمس لهم العذر لأنهم في حكم المضطر أو مقاربون لذلك.

فعن ابن أبي مليكة أن عبدين عدوا على خمار امرأة، فسألتهما فقالا : حملنا عليه الجوع واضطررنا إليه، قلت : أكانا آبقين؟ قال : لم أعلم، قال : فكتبت فيهما إلى ابن عباس وإلى عبيد بن عمير وعباد بن عبد الله بن الزبير، فكتب عباد : أن اقطعهما، وكتب عبيد بن عمير : أن قد أحل الميتة والدم ولحم الخنزير لمن اضطر، وكتب ابن عباس وقد كنت كتبت إليه بما اعتلا به من الجوع فكتب : إن قد أصبت، لا تقطعهما وغرم سادتهما ثمن الخمار، وإن كان فيهما جلد فاجلدهما لئلا يعتل العبد بالجوع. رواه عبد الرزاق[1]. وفي هذا المعنى آثار عن عمر بن الخطاب ﷺ، رواها عبد الرزاق[2] أيضا.

٥- المسبب المتعمد :

فهو لا يخلو من أن يكون مباشرا بيده أو بتدبيره أو آمرا أو مشاركا أو ملجئا، مع التعمد في كل ذلك. فمن فعل شيئا من ذلك وقام الدليل على تعمده فهو مسبب وفاعل لما حصل كما سبق في بيان هذه الأنواع. وهذا قريب إلى الغاية من مذهب الحنابلة كما نقله ابن قدامة[3].

---

(١) " **المصنف** " ١٠/٢٣٧-٢٣٨.
(٢) " **المصنف** " ١٠/٢٣٩و٢٤٢.
(٣) " **المغني** " ٩/٣٢٢-٣٣٤.

مثال ذلك من شهد زورا متعمدا على رجل ليحكم عليه بالقتل أو القطع، ومن أراد قتل رجل فدس سما في طعامه فمات منه، ومن احتال على رجل فأرسله إلى مكان يعلم أن فيه مقتله، ومن ألجأ رجل إلى ما يقتل غالبا كأن يحبسه ويمنعه الطعام والشراب حتى يموت أو يحبسه فيمرض فيمنعه الأطباء والعلاج حتى يموت وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

وفي سياق ذكر أنواع القتل العمد قال ابن قدامة رحمه الله تعالى : النوع الرابع : أن يحبسه في مكان ويمنعه الطعام والشراب مدة لا يبقى فيها حتى يموت فعليه القود لأن هذا يقتل غالبا وهذا يختلف باختلاف الناس والزمان والأحوال. النوع الخامس : أن يسقيه سما أو يطعمه شيئا قاتلا فيموت به فهو عمد موجب للقود إذا كان مثله يقتل غالبا. وإن خلطه بطعام وقدمه إليه فأكله أو أهداه إليه أو خلطه بطعام رجل ولم يعلم ذلك فأكله فعليه القود لأنه يقتل غالبا. النوع السابع : أن يتسبب إلى قتله بما يقتل غالبا وذلك أربعة أضرب، الضرب الثاني : إذا شهد رجلان على رجل بما يوجب قتله ثم رجعا واعترفا بتعمد القتل ظلما وكذبهما في شهادتهما فعليهما القصاص. اهـ[١] مع اختصار.

وفي هذا الأصل أقوال مضطربة لجماعة من الأئمة والفقهاء، مثال ذلك القتل بالسم فقد نقل ابن رشد[٢] عن الجمهور وجوب القصاص فيه وهو مذهب مالك الحنابلة وقول للشافعي. ولكن ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أن القتل بالسم لا قصاص فيه إلا إذا أكرهه إكراها على شرب السم وأما إذا دسه في طعام المقتول متعمدا فلا قصاص!! بل بالغت طائفة، أظنهم الحنفية، فزعمت أنه لا قصاص فيه ولا دية أو فيه الدية على العاقلة كالقتل الخطأ!! قال بدر الدين العيني : إن الإمام

---

(١) " المغني " ٩/٣٢٢-٣٢٣.

(٢) " بداية المجتهد " ٢/٣٩٧.

مالكا احتج به على أن القتل بالسم كالقتل بالسلاح الذي يوجب القصاص وقال الكوفيون : لا قصاص فيه وفيه الدية على العاقلة، قالوا : ولو دسه في طعام أو شراب لم يكن عليه شيء ولا على عاقلته. اهـ[١]. بل أن القتل بالسم المدسوس عمدا في الطعام ليس من باب القتل العمد أصلا عند الحنفية كما يظهر من كلام الموصلي[٢] وغيره!! وقال أبو محمد ابن حزم : من سم طعاما وقدمه إلى إنسان وقال له : كل فأكل فمات، لا قود فيه ولا دية ولا كفارة وإنما عليه ضمان الطعام الذي أفسد إن كان لغيره والأدب. ولا فرق بين هذا وبين من غر آخر يوري له طريقا أو دعاه إلى مكان فيه أسد فقتله. اهـ[٣].

والذين ذهبوا إلى أن القتل بالسم ونحوه لا قصاص فيه احتجوا مرة بالتعليل ومرة بالحديث.

أما التعليل فهو عندهم أن واضع السم لم يباشر شيئا في المقتول بل المقتول هو المباشر في نفسه، أي أنهم اعتبروا فعل المقتول بدعوى أنه أكل الطعام مختارا وإن كان لا يدري أن السم قد وضع فيه عمدا. وهذا يقدح عندهم في صفة القتل العمد وبذلك يكون الذي يتعمد وضع السم الفاتك في الطعام ليقتل به زيدا ليس قاتلا متعمدا لزيد وإن مات زيد بذلك الطعام!! هذا ما تقتضيه قواعد الحنفية في أحكام القصاص، وبه أخذ ابن حزم وإن كان من نفاة التعليل. ولا شك أنه مذهب مردود لا يستقيم مع أصول الشريعة ولا مع لغة العرب. وذلك أن اشتراط المباشرة في صفة القتل العمد عند الحنفية هو محض خطأ لأنهم لا يشترطون المباشرة باليد ولكن بالسلاح الذي في اليد، فمن وقف وراء رجل وقتله بالسيف من حيث لا يشعر المقتول فعليه القصاص، فأي فرق بين هذا الذي وضع السيف في يده وذاك الذي وضع السم في يده ثم نقله عمدا إلى المقتول بواسطة الطعام؟! فمن المحال من جهة العربية أن يكون الأول قاتلا متعمدا دون الثاني، بل إن الاستعمال القرآني والعربي

---

(١) " عمدة القارئ " ١٥/٩٢.

(٢) " الاختيار " ٥/٣١.

(٣) " المحلى " ١١/٢٥-٢٨.

للفظ الفاعل وما هو مشتق منه ينقض مذهب الحنفية. وذلك أن مطلق لفظ الفاعل إنما يدل على تحقيق الفعل بصرف النظر عن كون الفاعل قائما به مباشرة بجسده وقلبه أو قائما به بواسطة وكذلك بصرف النظر عن كيفية القيام بالفعل، أهو دفعة واحدة أو بواسطة سلسلة من الخطوات. وأما التمييز بين المباشر والمتوسط فإنما يعرف من المعنى الخاص الذي يدل عليه كل لفظ من ألفاظ الفاعل وكذلك من القرائن وليس من مطلق لفظ الفاعل. ألا ترى أن قوله تعالى ﴿ **إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنا تؤفكون ۞ فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا** ﴾ (الأنعام ٩٥-٩٦) إنما يدل على مجرد فلق الحب والنوى وإخراج الميت من الحي وجعل الليل سكنا سواء كان ذلك دفعة واحدة أو بخطوات متعددة ولا مانع أيضا من أن تسخر مخلوقات الله تعالى كالبشر وغيره للقيام ببعض تلك الخطوات. وكذلك قوله تعالى ﴿ **وكلهم آتيه يوم القيامة فردا** ﴾ (مريم ٩٥) إنما يدل على مطلق الإتيان سواء أتى كل واحد بنفسه أو ساقه سائق إلى قراره. وكذلك قولك : هذا معطي زيد درهما، فإنما يدل على مطلق الإعطاء بصرف النظر عن الكيفية سواء أعطاه يدا بيد أو بواسطة رسول أو وضع الدرهم في مكان معين وقال لزيد : خذه من هنالك. وأما قوله تعالى ﴿ **فقعوا له ساجدين** ﴾ (الحجر ٢٩) فقد يفهم منه مباشرة السجود غير أن فهم ذلك إنما جاء من معنى الأمر بالسجود وليس من لفظ اسم الفاعل، ونحو ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ **والمقيميالصلاة** ﴾ (الحج ٣٥). ثم بأي حجة أدخل بعضهم القاتل بالسم في حكم القتل الخطأ!! فإن أحكام القتل الخطأ إنما تتناول من هو قاتل كما قال تعالى ﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا** ﴾ (النساء ٩٢) فالذي يتعمد أن يدس السم ليقتل زيدا فإما أن يكون قاتلا متعمدا أو لا يكون قاتلا أصلا، ومن المحال أن يكون مخطئا وهو متعمد في دس السم وفي نية القتل به في الظاهر. فلو كان تعليل الحنفية مستقيما وذلك دعوى أن المقتول بالسم هو الذي أكل الطعام مختارا فإنه يوجب إسقاط الضمان عن القتل الخطأ جملة لأن المقتول لا يكاد ينفك عن فعل يجره إلى الإصابة

بفعل القاتل. مثال ذلك المقتول خطأ بطلق ناري لجندي أو لصياد فإنه يمكن أن يقال حسب ذلك التعليل : إن المقتول هو الذي جاء إلى الموضع الذي صار فيه غرضا لضربة الجندي أو الصياد!! فإن ردت هذه المقالة بأن ذلك المقتول إنما جاء إلى موضع مباح في الظاهر ولم يكن مخطئا في مجيئه لأنه لم يقتحم موضعا ممنوعا، فكذلك يبطل قول الحنفية في السم لأن الذي أكل الطعام المسموم لم يكن مخطئا في أكله فإنه أكل طعاما مباحا في الظاهر وهو لا يدري أن السم قد دس فيه عمدا.

أما الحديث الذي احتج به من تسامح في حكم القاتل بالسم ونحوه من أسباب القتل فهو حديث الشاة المسمومة لما فتحت خيبر، فعن أنس ﷺ أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها إلى رسول الله ﷺ فسألها عن ذلك فقالت : أردت لأقتلك، قال « ما كان الله ليسلطك على ذاك » أو قال « علي » قال قالوا : ألا نقتلها؟ قال « لا » قال : فما زلت أعرفها في لهوات[1] رسول الله ﷺ. رواه البخاري ومسلم والسياق من مسلم[2]. وإنما احتج أولئك بهذا الحديث لأنهم ظنوا أن النبي ﷺ لم يقتلها بالرغم مما جاء في بعض الروايات أن بعض أصحابه ﷺ مات من تلك الشاة المسمومة. والجواب وبالله تعالى التوفيق أنهم وضعوا هذا الحديث في غير موضعه كما يتضح من الوجوه الآتية :

١- إن الروايات الصحيحة في عدم قتل اليهودية ليس فيها أن أحدا مات من الصحابة، ولا خلاف أن القتل قصاصا إنما يثبت بحصول الموت، وأما الضرر فيقتص له مثلا بمثل وحسب القواعد الشرعية.

٢- قد ثبت في تلك القصة أن بشر بن البراء ﷺ مات من السم فقتلها النبي ﷺ، فيمكن الجمع بين الروايات أن النبي ﷺ لم يقتلها أولا لأنه لم يمت أحد بالسم ثم لما مات بشر بن البراء بسبب تلك الأكلة قتلها النبي ﷺ. فعن أبي هريرة أن امرأة

---

(١) " لهوات " جمع لهاة وهي لحمة في الفم أو قريبة منه ومعنى كلام أنس أنه بقي للسم أثر ظاهر أو علاقة من لون أو نحوه في موضع اللهوات.

(٢) " صحيح مسلم " ١٧٢١/٤.

يهودية دعت النبي ﷺ وأصحابا له على شاة مصلية فلما قعدوا يأكلون اخذ رسـول الله ﷺ لقمة فوضعها ثم قال لهم « امسكوا إن هذه الشاة مسمومة » فقال لليهودية « ويلك لأي شيء سممتني » قالت : أردت أن أعلم إن كنت نبيا فإنه لا يضرك وإن كان غير ذلك أريح الناس منك، وأكل منها بشر بن البراء فمات فقتلها النبي ﷺ . رواه الحاكم[1] وصححه على شرط مسلم وحسنه الألباني[2] ورواه كذلك الإمام البيهقي في (السنن) كما نقل شعيب وعبد القادر الارنؤوط[3] وحسناه ورواه كذلك الطبراني[4] بإسناد لا بأس به. ولهذا الحديث طريق آخر عند أبي داود[5].

٣- ثم على تقدير أن النبي ﷺ لم يقتلها البتة فقد قال ابن قدامة : ويجوز أن يترك قتلها لكونها ما قصدت بشر بن البراء إنما قصدت قتل النبي ﷺ فاختل العمد بالنسبة إلى بشر. اهـ[6]، وكلام ابن قدامة ينزل على أن الفاعل ليس متعمدا إذا أخطأ التعيين، ولكن سبق أن ذكرنا في أول الكلام عن المشارك إن المتعمد قد يعد فاعلا متعمدا لما حصل سواء حصل ما قصده أو حصل غير ذلك مما هو من جنس ما تعمده. يؤيد ذلك ما سبق ذكره من الأدلة في حكم المشارك المتعمد، وربما يؤيده أيضا الرواية الثابتة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قتل اليهودية ببشر بن البراء، غير أن رواية الحاكم صريحة أن اليهودية دعت النبي ﷺ وأصحابا له وهذا يدل على أنها قصدت الصحابة أيضا ولكن ليس قصدا أصليا وإنما قصدتهم تبعا لقصدها في قتل النبي ﷺ.

---

(١) " المستدرك " ٢٤٢/٣.
(٢) حاشية " فقه السيرة " .
(٣) تحقيق " زاد المعاد " ٣٣٦/٣ .
(٤) " المعجم الكبير " ٣٤/٢ .
(٥) " سنن أبي داود " ١٧٤/٤.
(٦) " المغني " ٣٣٠/٩ .

٤- وفي رواية عن معمر عن الزهري قال : فأسلمت - أي اليهودية - فتركها النبي ﷺ، قال معمر : وأما الناس فيقولون قتلها النبي ﷺ. رواه البيهقي(١). وهذه رواية مرسلة فالصحيح هو الأخذ بالرواية المتصلة التي سبق ذكرها.

٥- إن قصة الشاة المسمومة قضية عين، ومعلوم أن قضايا الأعيان لا عموم لها إلا بما يفسرها من أدلة أو يجب تنزيلها على مقتضى النصوص الشرعية، ألا ترى إن القصة محمولة هنا على ما ذكرناه من قتل اليهودية بعد موت بشر بن البراء، ويبدو أن بشر بن البراء قد تأخر موته كما يحدث في كثير من السموم، ففي رواية أن بشر بن البراء ماطله وجعه. رواه البيهقي(٢) وهو من المراسيل الضعيفة، وفي إسناد آخر أن الوجع ماطله سنة. رواه ابن سعد(٣) في طبقاته، ونحن نكتفي هنا بالرواية القوية السابقة في قتل اليهودية وبما هو معلوم بلا شك أن الموت بالسم قد يتأخر. وأيضا فإنه لو لا حديث قتل اليهودية ببشر بن البراء لجاز حمل القصة أيضا على أن أولياء المقتول بالسم عفوا عنها لأنه أمر جائز وكان بعض الناس يفعلونه. فمع هذه الاحتمالات لا يصح البتة الاحتجاج بقصة الشاة المسمومة لجعل القاتل المتعمد بالسم ليس قاتلا أو ليس متعمدا فإنه مجرد ظن بل وهم تعارضه الأدلة الصحيحة الصريحة في القصاص وفي معاني العربية.

وقد صح عن علي عليه السلام ما يدل على أن المسبب المتعمد فاعل متعمد، فعن الشعبي في رجلين شهدا على رجل أنه سرق فقطعه علي ثم جاءا بآخر وقالا أخطأنا فأبطل شهادتهما وأخذا بدية الأول وقال : لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتكما. رواه البخاري معلقا ووصله الشافعي كما نقل الحافظ ابن حجر(٤). وهنا أيضا خالفت الحنفية فقد قال السمرقندي : شهود القصاص إذا رجعوا لا يجب عليهم

---

(١) " دلائل النبوة " ٤/٢٦٠-٢٦١.

(٢) " دلائل النبوة " ٤/٢٦٣-٢٦٤.

(٣) " الطبقات الكبرى " ٢/٢٠١-٢٠٢.

(٤) " فتح الباري " ١/٢٦٧-٢٧٢ و١٢/٩١-٩٤.

القصاص ولكن تجب عليهم الدية عندنا خلافا للشافعي لأنه لم يوجد القتل منهم مباشرة وإنما وجد منهم سبب القتل. اهـ[1]، والظاهر أن السمرقندي إنما أراد شهود الزور إذا تعمدوا الكذب بدليل أنه نصب الخلاف مع الشافعي في الاقتصاص منهم ومعلوم أنه لا مجال في الكلام عن الاقتصاص من شهود القصاص إلا فيما كان عمدا. وقد سبق بيان ضعف مأخذ الحنفية وإن مذهب علي عليه السلام هنا هو الصحيح الموافق للشرع وللاستعمال العربي.

ومن الأمثلة الدقيقة اشتراك شهود الزور إذا شهدت طائفة على رجل بأنه محصن وشهد آخرون عليه بالزنا فرجم فإن شهود الإحصان مسببون متعمدون لأنهم مشاركون في تدبير الجناية فعليهم ما على الفاعل المتعمد إذا افتضح أمره وفي ذلك خلاف حكاه الإمام الغزالي ومحقق كتابه الدكتور حمد الكبيسي[2].

ولعله اشتبه على بعضهم الفرق بين الإماتة والقتل، أما الإماتة بمعنى إبانة الروح عن الجسد فإن ما يفعلها الله عز وجل ومن يأذن الله عز وجل له بذلك، **قال** تعالى ﴿ **إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت** ﴾ (البقرة ٢٥٨) وقال تعالى ﴿ **فأماته الله مائة عام ثم بعثه** ﴾ (البقرة ٢٥٩)، وكذلك الإحياء إذا كان بمعنى بعث الروح في الجسد، وأما الذي يفعله الإنسان فهو قتل الجسد ثم يتولى الله عز وجل الإماتة، ولا فرق أن يكون القتل بالسيف أو بالسم أو بتدبير آخر. ولذلك يقال قتل فلان فلانا ولا يكاد يقال : أماته إلا بضرب من التجوز أو الاستعادة بحيث يفهم أن الإنسان ليس له في شأن في فصل الروح عن الجسد، كقولهم : أمات فلان بنين، أي ماتوا له. ومعلوم عن الأحكام الفقهية مبنية على القتل بصرف النظر عن وسيلة القتل، فلا فرق في أنه قتل بين السم والخنق والسيف. ولذلك شنع بعضهم على من فرق بين وسيلة وأخرى بلا دليل.

---

(١) " تحفة الفقهاء " ٣/١٣٠

(٢) " شفاء الغليل " ٥٦١ و٥٧٤-٥٧٥

قال الإمام القرطبي : قال ابن المنذر : وقول كثير من أهل العلم في الرجل يخنق الرجل : عليه القود، وخالف في ذلك محمد بن الحسن فقال : لو خنقه حتى مات أو طرحه في بئر فمات أو ألقاه من جبل أو سطح فمات لم يكن عليه قصاص وكان على عاقلته الدية، فإن كان معروفا بذلك قد خنق غير واحد فعليه القتل. قلت – القائل القرطبي – وحكى هذا القول غيره عن أبي حنيفة فقال : وقد شذ أبو حنيفة فقال فيمن قتل بخنق أو بسم أو تردية من جبل أو بئر أو بخشبة : إنه لا يقتل ولا يقتص منه، إلا إذا قتل بمحدد حديد أو حجر أو خشب أو كان معروفا بالخنق والتردية، وكان على عاقلته الدية. وهذا منه رد للكتاب والسنة وإحداث ما لم يكن عليه أمر الأمة وذريعة إلى رفع القصاص الذي شرعه الله للنفوس. اهـ[١].

٦- المخطئ في الفعل :

فهو غير المتعمد سواء كان مباشرا بيده أو آمرا أو مشاركا أو مسببا. فإذا وقع الفعل على نحو ما ذكرناه في المباشر والآمر والمشارك والمسبب فإن المخطئ فاعل غير أن الحاجة قائمة إلى قرينة تدل على عدم تعمده.

فيظهر لي، والله تعالى أعلم، أنه إذا صلح من معنى الكلام أن يكون الفعل مقصودا، فإن لفظ الفعل والفاعل يتضمن في الظاهر وجود النية والقصد، فإذا قلت أكل فلان الطعام فالظاهر أنه أكل متعمدا ما لم تدل قرينة على أنه أكل خطأ أو مكرها، وكذلك إذا قلت : أكرم محمد أباه وضرب زيد سعيدا وقتل خالد سيفا. وكذلك إذا قلت : زيد ظالم أو قاتل، فالظاهر أنه تعمد القتل وإنه ظلم عن علم لا أنه رجل صالح اجتهد فأخطأ فوقع منه ظلم عن غير قصد. وأما مع القرينة اللفظية أو المعنوية فإن الفعل الذي يصلح أن يتضمن القصد قد يستعمل لما لا قصد فيه وإنما حصل خطأ أو كرها أو طبيعة كقوله تعالى ﴿ **كل نفس ذائقة الموت** ﴾ (آل عمران١٨٥)، وقوله تعالى ﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ** ﴾ (النساء ٩٢). وأما الكلام

---

(١) " **تفسير القرطبي** " ٢/٣٥٩-٣٦٠.

الذي لا يصلح أصلا أن يتضمن القصد والنية فلا إشكال فيه وذلك كإسناد الفعل إلى غير عاقل كقولك : سقط الجدار وجرى الماء، وقال تعالى ﴿ **فلما رأوه عارضا مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا** ﴾ (الأحقاف ٢٤).

وربما يعترض بعضهم بأن استعمال الفعل والفاعل لغير المتعمد كثير جدا فكيف يكون خلاف الظاهر أو خلاف الأصل؟! فالجواب وبالله تعالى التوفيق أن أمثلة استعمال الفعل والفاعل لغير المتعمد مع كثرتها فإنها قليلة في جنب كثرة استعمال الفعل والفاعل، كما أن سلامة البيان تقتضي إثبات ما ذكرنا أنه ظاهر أو أصل وما يتضح بقرينة لفظية أو معنوية لأنه خلاف الأصل.

يؤيد ذلك أنه يصلح أن تعبر عن قولك : أكرم محمد أباه، بقولك : كان محمد كريما مع أبيه، وكأن كرم محمد مع أبيه كان صفة نفسية له يريدها في التعامل مع أبيه.

ويؤكد ذلك أن أوصاف المدح والذم التي لا تفيد المدح والذم إلا بوجود القصد، يكثر جدا إطلاقها بلا قرينة وتدل على وجود القصد، ويدل ذلك على أن تلك الأوصاف تتضمن القصد أصلا فلا حاجة إلى قرينة تدل عليه إلا عند إرادة التوكيد، وإنما نحتاج إلى قرينة لتدل على عدم القصد. من ذلك قوله تعالى ﴿ **وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون** ﴾ (هود ١١٧) وقوله تعالى ﴿ **وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون** ﴾ (القصص ٥٩). والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا.

وينبغي التنبيه إلى أن بعض ألفاظ المدح والذم لا تصلح للمخطئ البتة سواء كانت بلفظ الفعل أو الفاعل، نحو وصف رجل بأنه (فاسق) فإنه لا يصلح للمؤمن العدل الذي وقع في حرام بخطأ في الاجتهاد، وقد بينا ذلك بتوسع في كتاب (فقه الإيمان)[1]، وتوجد ألفاظ كثيرة من هذا النمط، تعرف بالرجوع إلى اصطلاح الشرع وإلى علوم العربية. ولكن قد يتسامح في وصف المخطئين بالفعل أكثر مما

---

(١) " فقه الإيمان " ١١٥-١٢٣.

يتسامح في وصفهم باسم الفاعل ونحوه، فقد بين أهل العربية كابن الزملكاني[1] والدكتور فاضل صالح السامرائي[2] وغيرهما أن الاسم أبلغ من الفعل في إلصاق الصفة بالموصوف والدلالة على رسوخ الصفة وثبوتها، ألا ترى أن الفرق واضح بين قولك : كتب سعيد وقولك سعيد كاتب. ثم إن الأسماء مراتب في دلالتها على ثبوت الصفة في الموصوف، فإن الصفة المشبهة مثلا أبلغ من اسم الفاعل، فقولك الحسن سيد أبلغ من قولك الحسن سائد وقد بين ابن يعيش[3] ذلك بيانا حسنا، ونحوه يقال في صيغ المبالغة. وهذا أصل مهم لأن الناس غير معصومين فيجب أن يعرف بأن كثيرا من الأوصاف لا تتناول المخطئ أصلا سواء كانت مدحا أو ذما.

وربما يشكل أمران على الأصولي، أحدهما : إذا كان المخطئ هو غير المتعمد أو غير القاصد فكيف أجرت المالكية وطائفة من الحنابلة حكم المتعمد على من تعمد أن يقتل زيدا ولكنه أخطأ التعيين فقتل سعيدا خطأ؟ الثاني : إذا كان المخطئ فاعلا بقرينة لفظية أو معنوية فكيف سقط الضمان عن المخطئ من القضاة والأطباء وأمراء الجيوش؟

والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن ذلك ليس خلطا بين المتعمد والمخطئ ولا لكون المخطئ من القضاة ونحوهم ليس فاعلا، بل هو فاعل على ما تقدم بيانه، غير أن آية النساء في القتل الخطأ ليست عامة في القتل الخطأ كله، كما إنها لا تجعل دفع الدية مقصورا على الجاني نفسه.

قال عز وجل ﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا** ﴾ (النساء ٩٢) فحكم الآية معلق على حصول الخطأ في فعل القتل الواقع على أي مؤمن كان، أي أن فعل القتل الواقع على مؤمن ليس مقصودا، فيدخل فيه من تعمد أن يقتل كافرا فقتل مؤمنا خطأ ولكن لا يدخل فيها من تعمد أن

---

(١) " البرهان " ١٤٠-١٤٣.

(٢) " معاني النحو " ٣/١٦٨-١٦٩.

(٣) " شرح المفصل " ٦/٨٢-٨٣.

يقتل مؤمنا معينا فقتل مؤمنا غيره خطأ. يوضح الأمر أن قوله تعالى ﴿ **مؤمنـا** ﴾ نكرة في سياق الشرط فهي مطلقة تقع في الظاهر على أي مؤمن بلا تعيين، وهـذا كقولك : من أكل طعاما خطأ فلا كفارة عليه فإن الخطأ هنا إنما هو في فعل أكـل الطعام وليس في تعيين المأكول من أصناف الطعام ولذلك فإن نفي الكفارة لا يتناول من تعمد أن يأكل تمرا فأكل زيتونا خطأ(١). يزيد الأمر إيضاحا أن الله تعالى قـال ﴿ **خطأ** ﴾ وهو مصدر منصوب ولم يقل : مخطئا، فسواء قلت أن ﴿ **خطأ** ﴾ مفعول مطلق أو مصدر في موضع الحال فإن الأصل في هذا المصدر أنه وصف لهيئـة الحدث أي الفعل ثم من شرط الحكم وقوع الحدث من فاعل معين أو على مفعـول معين وذلك بحسب السياق ولذلك قيل أن المصدر هو الحدث المجرد من الذات وقد أجاد الدكتور فاضل السامرائي(٢) في بيان ذلك وكذلك الأستاذ محمد الأنطـاكي(٣). وهذا بخلاف ما لو جئت بالحال بلفظ الفاعل أو المفعول فإنه حينئذ وصـف لهيئـة الذات، فإذا قال قائل : جئتك شاربا فإنه قد جعل شاربا وصفا أو حالا للفـاعل، ولا يصح له أن يقول : جئتك شربا، بالمصدر لأن المصدر وصف للحدث في الأصـل أي المجيء، ولا يصلح الشرب لهذا المعنى ولكن يصح أن يقال : جئتك سـعيا لأن السعي وصف للمجيء بصرف النظر عن تلبس الفاعل به. وكذلك في الآية الكريمة فإن قوله تعالى ﴿ **خطأ** ﴾ وصف لفعل القتل، وشرطه كما في النص أن يقع علـى مؤمن أي أن قتل مؤمن لم يكن مقصودا أصلا بصرف النظر عن تعيين شـخصه. يوضحه أيضا أنك إذا قلت : قتل زيد سعيدا ظالما فإن ظالما وصف لسعيد أو لزيد وأما إذا قلت : قتل زيد سعيدا ظلما فإن الظلم إنما هو وصف لفعل القتل، ولكونـه وصفا للفعل فإن الفاعل قد تلبـس به. فإذا أخذنـا بهذه الأصول فإن قولـه تعـالى

---

(١) " إنما ذكرنا الطعام هنا لمجرد التمثيل بالنكرة والتنبيه بها أيضا إلى تناول حكم الخطأ لمن تعمد أن يقتل كافرا فقتل مسلما خطأ، وأما النهي عن الأكل في الصيام فإنه مطلق في الأكل سواء كان طعاما أو غيره.

(٢) " معاني النحو " ٢/٧١٩-٧٢٢.

(٣) " المحيط " ٢/١٥٨.

﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ** ﴾ يراد به في الظاهر أنه خطأ في فعل القتل بصرف النظر عن القاتل والمقتول، أي أن حدث القتل نفسه وقع خطأ على مؤمن ولم يكن مقصودا عليه أصلا، وأما من تعمد أن يقتل مؤمنا فقتل مؤمنا غيره فلا تتناوله الآية الكريمة ولكن يرجع حكمه إلى عموم آية القصاص وحديث التخيير بين القصاص والفدية، وهذا مذهب الإمام مالك وأصحابه وطائفة من الحنابلة كما نقله عنهم الأستاذ عبد القادر عودة[1] رحمه الله تعالى، وأما الشافعية والحنفية وطائفة أخرى من الحنابلة فإنه لا قصاص عندهم لمن تعمد القتل ولكنه أخطأ التعيين وإنما عليه الدية، والله تعالى أعلم. وأما إسقاط الضمان عن القضاة والأمراء والأطباء في أخطائهم الاجتهادية فلا يتعارض مع آية النساء ولا مع كون المخطئ فاعلا، وذلك أن الله تعالى قال ﴿ **فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله** ﴾، فالمطلوب في الآية هو أن تحرر رقبة وأن تدفع دية وأما تعيين من يفعل ذلك فظاهر السياق أنه القاتل إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلك، ومعلوم أن الخطأ مرفوع عن الأمة فهو قرينة توجب على أقل تقدير النظر في احتمال تخفيف الضمان أو إحالته إلى جهة أخرى، فلما جاز في القتل الخطأ الواقع من عامة المسلمين أن تكون الدية على العاقلة وليس على القاتل جاز كذلك أن يكون ضمان أخطاء القضاة والأطباء والأمراء في بيت المال أو في جهة أخرى يجري الاتفاق عليها، وعلى ذلك تدل السنة والقواعد الفقهية.

وتوجد أمثلة فقهية كثيرة تحتاج إلى تدقيق لمعرفة من هو الفاعل المخطئ؟ فمن حفر بئرا بلا إذن في طريق المسلمين فوقع فيها رجل فمات فعلى الحافر الدية لأنه تسبب في قتل مؤمن بالخطأ. ولكن من حفر بئرا في بستانه فدخله رجل ليلا بلا إذن فسقط في البئر فمات فلا ضمان على صاحب البستان لأن الميت هو الذي تسبب في قتل نفسه. وأما من حفر بئرا بلا إذن ثم جاء مجرم فألقى فيه رجلا فمات

---

(١) **" التشريع الجنائي الإسلامي "** ٨٨/٢-٨٩ .

فإن المجرم قاتل متعمد وأما الحافر فلا ضمان عليه ولكن يؤدب أو يعزر لأنه فعل ما لا يجوز فعله.

وبنحو هذا النظر يحكم على من خرب طريق الناس بلا إذن فأدى إلى تلف في سيارة أو اصطدام أو موت.

وقد ساق الإمام الغزالي [1] بعض تلك الأمثلة لإيضاح الفرق بين العلة والشرط عند القائسين، بناء على منهاجهم في أن الأصل في الأحكام التعليل، وضرب الغزالي مثال الهلاك المترتب على التردية في بئر، فالتردية هي علة الهلاك ولذلك فإن مسؤولية الهلاك تقع على المردي دون الحافر.

٧- المشتبه بالفاعل وليس فاعلا :

فهذا لا تتناوله الأحكام الخاصة بالفاعل فليس هو مباشرا ولا آمرا ولا مشاركا ولا مسببا بالمعنى الذي سبق ذكره، ولكن قد يشتبه أمره على طائفة فتتوهم أنه فاعل. وتوجد أمثلة متعددة، منها :

أولا – المجني عليه بالتسبب :

وذلك كالمقتول بالسم، ويظهر أن ابن حزم رحمه الله تعالى توهم بأن المقتول هو الفاعل وأن القاتل ليس بقاتل!! قال ابن حزم : فصح أن من أطعم آخر سما فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئا أصلا بل الميت هو المباشر في نفسه. اهـ [2]، ومذهب ابن حزم هنا قريب من مذهب أبي حنيفة وقد سبق تفصيله والرد عليه في الكلام عن المسبب. وعدم صحة هذا المذهب أمر في غاية الوضوح غير أن ابن حزم معذور لأنه اعتقد بأن مذهبه هو مقتضى الحديث الصحيح في الشاة المسمومة، ونحن نجد أن الفقيه إذا اعتقد أن

---

(١) " شفاء الغليل " ٥٤٨ .

(٢) " المحلى : ١١ / ٢٨ .

النص يدل على حكم معين فإنه لا يبالي بما يعارض الحكم من قواعد العربية ومقتضيات العقل.

وكذلك قضية فتح القفص عن الطائر أو باب الإسطبل أو عقال البعير، فيبدو أن من الفقهاء من اعتبر فعل الحيوان كطيران الطائر وخروج الخيل من الإسطبل وهروب البعير بعد حل عقاله، ولم يعتبر فعل من تسبب في ذلك من البشر!! قال الدكتور حمد الكبيسي : قد اختلف الفقهاء فيما إذا فتح القفص عن الطائر أو باب الإسطبل أو حل عقال البعير فهل يضمن المفقود أم لا؟ فذهب أبو حنيفة إلى أنه لا ضمان في هذا مطلقا. وذهب مالك واحمد إلى ثبوت الضمان وهو قول الشافعي في القديم، وذهب في الجديد إلى أنه إن طار عقيب الفتح وجب الضمان وإن وقف ثم طار لم يضمن. اهـ[1].

وكذلك البيت الذي فيه مواضع كهربائية تحدث أضرارا إذا لم تشغل بالطريقة التي اختارها صاحب البيت فدخل البيت رجل بلا إذن وشغل الكهرباء بلا معرفة وأحدث أضرارا. وكذلك من أزال جهاز إيقاف السيارة بلا إذن فتدحرجت بعد قليل، فإن الفاعل لتلك الأضرار هو المسبب الذي دخل بلا إذن وشغل الكهرباء بلا معرفة وكذلك الذي أزال جهاز إيقاف السيارة، وأما اعتبار حركة الكهرباء والسيارة فهو قريب من اعتبار طيران الطائر وخروج الخيل من الإسطبل!!

ثانيا- الموافق أو المشارك للمجني عليه :

وهذا قول لمعاوية بن أبي سفيان!! ففي حرب صفين كان عمار بن ياسر من أصحاب علي عليه السلام وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال لعمار « تقتلك الفئة الباغية » رواه البخاري ومسلم والترمذي وغيرهم بألفاظ متقاربة. والذي حصل أن طائفة معاوية قتلت عمارا ﷺ ، فلما ذكر الأمر لمعاوية أجاب مدعيا إن الذي قتل عمارا هو الذي أخرجه وجاء به إلى سيوف أهل الشام!!

---

(١) تحقيق " شفاء الغليل " ٥٧٦ .

فعن عبد الله بن الحارث قال : إنني لأسير مع معاوية في منصرفة عن صفين، بينه وبين عمرو بن العاص، قال فقال عبد الله بن عمرو : يا أبت سمعت رسول الله ﷺ يقول لعمار « ويحك يا ابن سمية تقتلك الفئة الباغية »؟ قال فقال عمرو لمعاوية : ألا تسمع ما يقول هذا؟ قال فقال معاوية : ما تزال تأتينا بهنة[1] تدحض بها في بولك! أنحن قتلناه؟ إنما قتله الذين جاءوا به. رواه ابن سعد[2] ونقله ابن كثير[3] بالإسناد نفسه من مسند احمد، وهو إسناد صحيح رجاله من مشاهير الثقات سوى عبد الرحمن بن زياد وهو مولى بني هاشم وقد وثقه ابن المعين والعجلي. ويحكى عن علي عليه السلام حين سمع تأويل معاوية أنه قال : فليقل معاوية أن النبي ﷺ قتل حمزة إذ أخرجه إلى احد!! أو كما قال ﷺ .

وسواء اشتبه معنى الحديث على معاوية أو لم يشتبه فإن الأمر يمكن أن يشتبه على العامة من أهل الشام لأن العامي يتلقى الأفكار ويقبلها وهو لا يشعر بضعفها، وهذا هو الذي سوغ ذكر القصة هنا. يؤيد ذلك أن عليا عليه السلام عذر الجنود في جيش معاوية ثم يصير الحساب بين القادة، فعن يزيد بن الأصم قال سئل علي عن قتلى يوم صفين فقال : قتلانا وقتلاهم في الجنة ويصير الأمر إلي وإلى معاوية. رواه ابن أبي شيبة[4] بإسناد قوي. ولا نعلم من الفقهاء أحدا وافق معاوية في أن أصحاب المجني عليه هم الفاعلون للجناية وليس المباشر لها!! ولذلك فإن المشهور

---

(١) " هنة " معناها : تهمة أو خصلة شر.

(٢) " الطبقات الكبرى " ٢٥٣/٣.

(٣) " البداية والنهاية " ٢٢١/٦.

(٤) " المصنف " ٣٠٣/١٥ ، وإسناد الخبر قوي ولا يضره أن يزيد بن الأصم كان صبيا بالغا أو مقاربا للبلوغ حين أدرك عليا عليه السلام. يضاف إلى ذلك أن ابن الأصم كان كبيرا حين أدركه الراوي عنه جعفر بن برقان، ولا إشكال في قبول حديث من سمع صغيرا وحدث كبيرا إذا كان سماعه في سن التمييز، بل إن الأصل في الثقة إذا جزم بالرواية أنه كان قد ميزها، والله تعالى أعلم.

عن أهل السنة أو هو إجماعهم أن فئة معاوية كانت هي الباغية، يتضح ذلك مما نقله الإمام القرطبي وأبو بكر الجصاص والحافظ ابن حجر[١] وغيرهم.

ثالثا- المقارن لفعل غيره :

وذلك كمن يفعل فعلا مشروعا بوجهه الصحيح ومن غير تعسف في استعمال حقه ولا تجاوز على حقوق الآخرين ومع ذلك قد يقترن فعله بشيء من التلف.

وقد ذكرنا قبل قليل حكم أخطاء الأطباء والقضاة والأمراء، وأما هذا الموضع فمثاله الطبيب إذا أصاب في العلاج ولم يخطئ ولكن المريض مات بسبب مضاعفات العلاج وهو أمر يقع بين الحين والآخر، فإن الطبيب هنا لم يقتل المريض خطأ بل الذي قتله هو الاستعداد الكامن فيه للهلاك بالعلاج الصحيح. وعلى تقدير لزوم الضمان فإن الضمان في جهة عامة كبيت المال مثلا أو في شركة تختص بذلك، لأن المريض والطبيب والمجتمع كله يشتركون في الدعوة إلى استعمال الأساليب الصحيحة في الطب والقضاء والإدارة وشبه ذلك من الأعمال.

ولعل مثل ذلك لو أن عجلة السيارة انفجرت في الطريق بسبب مسمار متروك في الشارع ففزعت حامل فألقت حملها أو فزع مريض يمشي في الطريق فمات.

٨- التارك للفعل :

فهو إذا كان الحكم الشرعي مبنيا على وصف ذات باسم فهل يتناول الاسم، أي الوصف، من كان قديما متلبسا به ثم زال عنه الوصف وقت العمل بالنص؟ مثال ذلك قوله تعالى **﴿ فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل ﴾** (البقرة ٢٨٢) فهل يتناول النص من كان في الماضي سفيها أو ضعيفا ولكنه تغير فلم يكن متصفا بشيء من ذلك وقت كتابة العقد؟

---

(١) أنظر " تفسير القرطبي " ٣١٨/١٦ و" أحكام القرآن " ٤٠٠/٣ و" فتح الباري " ٥٧/١٣ .

وإنما ذكرنا الوصف بالاسم دون الفعل لأن الفعل له دلالات زمانية متنوعة ولذلك فإن الوصف بالفعل يجري في مواضع مجرى الوصف بالاسم، ولكن في مواضع أخرى يجري الفعل على الأفعال الماضية ويكون الحكم حينئذ مترتبا بالنص على فعل قد مضى. وإذا عرفت خصائص الفعل جاز تعميم القاعدة لتتناول كل حكم مترتب على وصف سواء كان الوصف اسما أو فعلا.

ومقتضى مذهب جمهور أهل السنة وجماعة من الشيعة الإمامية أن آية البقرة التي ذكرناها وما كان مثلها إنما يتناول من قام به الوصف وقت إقامة الحكم دون من تلبس بالوصف فيما مضى ثم زال عنه الوصف وقت إقامة الحكم، اللهم إلا أن تدل قرينة على دخول من انقضى عنه الوصف في النص. وعبارة الأصوليين أن الوصف المشتق حقيقة في الحال مجاز في المنقضي والمستقبل. وبين الأصوليين خلاف يسير في الألفاظ الداخلة في المشتق، والمختار أنه كل وصف باسم تقوم به الذات ويمكن أن يزول عنها، كما يمكن اعتبار الوصف بالفعل بالشرط الذي ذكرناه. وأما كلام الأصوليين فينظر عند الأسنوي[1] والسبكي[2] من أهل السنة وعند المظفر[3] والموسوي الحمامي[4] من الإمامية.

ومقتضى قول الجمهور هو الصحيح هنا بلا ريب لأنه من المحال أن يدخل في النص من زال عنه الوصف إلا بقرينة، ولولا ذلك لانعدم التفاهم واختلطت المعاني على الناس، والحق هنا واضح إلى الغاية لولا أن الأصوليين نصبوا الخلاف، وتعلق بهذا الخلاف بعض الإمامية ممن أراد أن يستدل بالقرآن الكريم لسلب أهلية الخلافة عن أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ ، زاعمين أن الخلفاء الثلاثة كانوا قبل

(١) " نهاية السول " ١ / ١٩٦-٢١٣ و" التمهيد " ١٤٧-١٥٤.
(٢) " الإبهاج " ١ / ٢٢٧ -٢٣٧ .
(٣) " أصول الفقه " ١ / ٤٧ -٥٦ .
(٤) " هداية العقول " ١ / ١٥٨-٢٦٠ .

الإسلام على الشرك وأن قوله تعالى ﴿ **لا ينال عهدي الظالمين** ﴾ (البقـرة ١٢٤) يتناولهم بسبب ما كانوا عليه قبل الإسلام!!

وتوجد أمثلة كثيرة جدا يتضح بها الحق، نذكر بعضها إن شاء الله تعالى.

قال تعالى ﴿ **قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسـر النـاظرين** ﴾ (البقرة ٦٩) فلا يشك من له علم إن الآية ليست تتناول البقرة إذا كانت صفراء فيما مضى ثم تغير لونها فليست هي صفراء وقت الأمر بذبح بقرة صفراء.

وقال تعالى ﴿ **الحر بالحر والعبد بالعبد** ﴾ (البقرة ١٧٨) فسواء كان لعبـارة الآية مفهوم مخالفة أو لم يكن فإن ﴿ **والعبد بالعبد** ﴾ لا يتناول البتة من كان عبـدا فيما مضى ثم صار حرا.

وقال تعالى ﴿ **والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنـا** ﴾ (آل عمران ٧) فمن المحال أن تتناول الآية من كان راسخا فيما سبق ثم غلـب عليـه الجهل والهوى فانعدم رسوخه، وإنما تتناول الآية هذا وقت رسوخه لا بعد تغيره.

وقـال تعـالى ﴿ **الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلـها** ﴾ (النساء٧٥) فمن المحال أن يقول عاقل إن الآية يجوز أن تتناول القريـة الصـالح أهلها لأنهم كانوا ظالمين فيما مضى ثم تـابوا وكانـت توبتـهم صحيحـة وقـت وصفهم بعبارة ﴿ **الظـالم أهلها** ﴾. ولا ريب إن تجويز مثل هذه الأمور يفضـي إلى انعدام التفاهم وإلى قلب حقائق الأشياء حتى يصير المؤمن كافرا والكافر مؤمنا وهكذا.

وقـال تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تتخـذوا الكـافرين أوليـاء مـن دون المؤمنين** ﴾ (النساء ١٤٤) فلا ريب أن الحكم إنما يتناول الكافرين وقـت كفرهـم والمؤمنين وقت إيمانهم ومن المحال أن يقول ذو فهم بجواز موالاة الكافر المرتـد لأنه كان مؤمنا فيما مضى.

وقال تعالى ﴿ **إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت** ﴾ (النسـاء ١٧٦) فإنمـا تعتبر هذه الصفة وقت الموت فلا يخرج من حكمها من كان له ولد فيمـا مضـى ولكن مات ولده قبل أن يموت هو.

وقال تعالى ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليـــها والمؤلفـة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن الســبيل ٠** ﴾ (التوبـــة ٦٠)، وإنما تعتبر هذه الأوصاف كالفقر وغيره وقت دفع الزكاة، ولا يعتد بوصف ســابق لا وجود له وقت دفع الزكاة ولا بوصف غير موجود ولكن من الممكن أن يوجد.

وهذه أمور واضحة تعرف في بدائه العقول لو لا إفــراط بعــض الأصوليين وتعنت من تعنت من الإمامية. ألا ترى أنك لو قلت : صاحبوا الصالحين فإنه مــن المحال أن يفهم ذو عقل أن العبارة تأمر بمصاحبة من هو مجرم الآن لأنـــه كــان صالحا فيما مضى أو لأنه يجوز عليه الصلاح، وكذلك لو قـــال القــائل : اقتلــو المشركين أو اهجروا المجرمين ونحو ذلك من الأمثلة الكثيرة.

وأيضا فإن أوصاف المدح والذم لها مزيد اختصاص بما ذكرناه، لأن الله تعالى قال ﴿ **ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعــد الإيمـان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون** ﴾ (الحجرات ١١)، أي بئس الاسم الــدال علــى الفسق كظالم وفاسق وفاجر وسارق ونحوها بعد الإيمان أي بعد الإسلام لمن كــان كافرا وبعد التوبة لمن كان عاصيا، فلا يحل أن يوصم المسلم بما كان عليــه قبـل إسلامه ولا بما كان يفعله قبل توبته، ومن وصم المسلمين بشيء من ذلك فإنه هــو الظالم كما يتضح من آية الحجرات.

فلو صح للإمامية أن تصف أبا بكر وعمر وعثمان ﷺ بأنهم ظـــالمون لأنـ يحتمل منهم أي يجوز عليهم الظلم أو لأنهم كانوا كذلك قبل الإسلام فإنه لا فرق في ذلك بين أبي بكر وعمر وعثمان من جهة والصحابة الذين تزعم الإمامية تشــيعهـ من جهة أخرى كخديجة وأم سلمة وعمار وأبي ذر والمقداد وابن مسعود وحمــز والعباس وجعفر ابن أبي طالب وكذلك الصحابة الذين لا نعلم أن الإمامية تعرضـ لهم كجويرية بنت الحارث وصفية بنت حيي بن أخطب من أمهات المؤمنين، فيلز الإمامية أن تقبل وصف هؤلاء كلهم في زمن إسلامهم بأنهم ظالمون أو مشــركو

ونحو ذلك من الأوصاف التي كانوا عليها قبل إسلامهم والتي يحتمل أن تقع منهم بعد إسلامهم لأنهم غير معصومين!! وهذا ما لا يقبله عقل ولا علم.

ولذلك فإن أمر هذه القاعدة واضح إلى الغاية، وأما مخالفة بعض الإمامية وغيرهم فلعله جاء من الأسباب الآتية :

١- **جواز قول القائل** : زيد قاتل سعيد السنة الماضية. وهذه ليست بحجة لأنه توجد في العبارة قرينة لفظية تفيد أن المراد هو الماضي، وهذا لا خلاف في جوازه، وإنما نتكلم هنا عن العبارة المجردة من مثل هذه القرينة.

٢- **دعوى أن الاسم لا يدل على زمن** : فقد اشتهر في كلام النحاة أن الفعل يدل على حدث مع زمن، ولا يذكر النحاة الزمن في تعريف الاسم. وهذه أيضا ليست بحجة لأن النحاة كذلك لا يقولون أن الاسم يتناول الأزمنة فكيف يقال أنه يتناول ما مضى؟! بل ينبغي لصاحب هذه الدعوى أن يجعل العبارة الاسمية مجملة أو مبهمة وتحتاج إلى تفسير من خارجها وبذلك يبطل التفاهم ويتعذر تفسير القرآن والسنة. والصحيح إن شاء الله تعالى أن الاسم إذا فصلته عن الكلام المفيد فإنه لا يدل على زمن، وأما الاسم ضمن الكلام المفيد فلا ريب أنه مع سائر ألفاظ العبارة يدل على زمن سواء كان في العبارة فعل أو لم يكن، ولو لا ذلك لأنعدم التفاهم بالجمل الاسمية، ألا ترى لو أن رجلا سألك عن خصائص زيد لأنه صاحبه في العمل فأجبته بأن زيدا صالح صادق فإن ذلك من السائل والمجيب ينصرف إلى الحال وليس إلى الماضي إلا إذا صرفته قرينة إلى الماضي. وأما اهتمام بعض المصنفين في الأصول بالمعنى الافرادي دون التركيبي فلا قيمة له هنا لأن أعظم مقاصد أصول الفقه هو تفسير الألفاظ وهي في عبارات القرآن والسنة ثم تفسيرها وهي في كلام الناس وليس تفسيرها وهي في المعاجم والقواميس.

٣- **دعوى عدم صحة كثرة المجازات** : أي أن استعمال الاسم المشتق للماضي كثير في الكلام، فلو كانت أمثلة ذلك كلها مصروفة عن الظاهر بقرينة أو مصروفة

عن الحقيقة إلى المجاز فإن معناه كثرة المجاز وكأن الكلام قد وضع أصـــلا لـــه.
والجواب وبالله تعالى التوفيق أنها حجة باطلة كذلـــك. وأرى اجتنـــاب اصطـــلاح الحقيقة والمجاز لأسباب منها اعتماده على مجرد ظنون وأوهام في قضية وضـــع اللغة. ولكن المهم هنا أنه إذا كان الاسم المشتق يتناول الماضي بدلالة قرينة لفظيـة متصلة فلا إشكال فيه البتة وأما إذا كان تناول الماضي بدلالة قرينة منفصلة فكذلك لا إشكال فيه مهما كانت كثرته، ألا ترى أنه لا إشكال في صرف ظاهر العموم إلى الخصوص وإن كانت أمثلته في غاية الكثرة حتى ذكر بعضهم أن معظم العمومـات مصروفة عن ظاهرها إلى الخصوص أو قل إن شئت إنها مصروفة من الحقيقة إلى المجاز.

٤- **الاحتجاج بنحو قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾** (المائدة ٣٨) وقوله تعالى **﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما... ﴾** (النـــور ٢) بدعوى أن النص ينطبق على من قامت عليه البينة بعد الحدث بزمن فهو يتناول من سرق وزنى في زمان قد مضى، ولولا ذلك لتعذر إقامة الحد، علما أنه لا تعـــرف هنا قرينة صارفة، فهل يعني ذلك أن الاسم المشتق يتناول الماضي بظاهره؟

والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن الأمر ليس كذلك. ولكن يوجد فـــي تفسـير الآيتين ثلاثة وجوه، الوجه الأول : أن العرب تستعمل كثيرا من الأسماء المشتقة في وصف الإنسان باعتبار أن الملكة الداعية إلى الفعل قد غلبته وهي موجودة فيه حال وصفه وإن لم يكن متلبسا بالفعل وقت الوصف، كقولهم ظالم ومفسد وقاتل وصـالح وصادق، ويظهر أن الأمر كذلك في السارق والزاني فهو سارق إذا غلبتـــه ملكـة السرقة كأن يكون قد سرق في الماضي القريب ولم تعرف منه توبة. وقريب مـــن هذا الأصل أن صاحب الحرفة كالمعلم والطبيب والحداد والنجار يوصف بالاســم الدال على حرفته سواء كان في وقت العمل أو في وقت الراحة، بل لا يضـــر أن تطول فترة الراحة. وهذه الأمور تعرف بالرجوع إلى أصول وشواهد العربية، فـإن معاني الألفاظ قد تتفاوت من هذه الجهة كالفرق مثلا بين سكير وســكران. وهـذا

الوجه يساعد على مذهب القائلين بأن الحد لا يقام على من صحت ظاهرا توبته لأن ملكة السوء قد ذهبت عنه وأصبحت أمرا مقضيا فلا تتناوله الآية وهو قول عطاء وجماعة، ونقل عن بعض الشافعية كما حكى الإمام القرطبي[1]. بل إن أخذنا بقول من قال أن الحد يسقط بالتوبة كما سبق بيانه في النوع الثاني من رد الأقيسة الصحيحة إلى النصوص فإنه يلائم عبارة الآية إلى الغاية إذ قال تعالى ﴿ **والسارق...** ﴾ وقال ﴿ **الزانية...** ﴾، ولم يقل تعالى : من سرق ومن زنى، لأن اسم الفاعل لا يتناول الماضي وبذلك يدل استعماله على سقوط الحد عن من ظهرت توبته. الوجه الثاني : إن معنى الآية أن السارق كان يستحق القطع بسبب السرقة، وحق الله تعالى دين لا يسقط إلا بدليل، فإن قامت عليه البينة بعد السرقة أو الزنا بزمن فهو الآن ليس بسارق إن كان قد أعاد المسروق وهو كذلك ليس بزان ولكن عليه دين قديم لم يسقط، سببه السرقة أو الزنا. والفرق بين ذلك وبين قولك : الظالم لا يولى، إن الظالم إذا لم يتول الأمر وقت ظلمه فقد نال نصيبه من عدم التولية وليس عليه دين يؤديه بعد توبته. بل لو تولى الظالم وقت ظلمه ثم مضى الزمان وتولى ولاية ثانية بعد توبته فإن الولاية الثانية ليس لها علاقة بالأولى، والأمر واضح إلى الغاية. الوجه الثالث : أن إقامة الحد بعد البينة في العهد النبوي قد صح في السرقة والزنا وكانت بينة الزنا الإقرار، المهم حسب هذا الوجه أن القرائن – أي السنن النبوية – قد قامت على أن الاسم المشتق في قوله تعالى ﴿ **والسارق والسارقة** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **الزانية والزاني** ﴾ يعم من انقضت عنه الصفة ولا خلاف أنه يجوز مع القرينة شمول الاسم المشتق للمنقضي. وأرى أن أقوى الوجوه هو الأول ثم الثاني، والله تعالى أعلم.

---

(١) " **تفسير القرطبي** " ٦ / ١٧٤ .

المطلب السادس

العموم في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم

١-إلغاء الأوصاف الاتفاقية.

٢-تنزيل قضايا الأعيان على القواعد.

٣-العموم في ترك الاستفصال.

يعتمد هذا الأصل على أربع قواعد :

القاعدة الأولى :

إن معرفة حدود ما تعمه السنة الفعلية يحتاج إلى اجتهاد لتمييز الوصف الذي جاء الحكم من أجله، وذلك لأن السنة الفعلية ليس فيها صيغة قولية ظاهرة يمكن معرفة العموم من ألفاظها.

القاعدة الثانية :

إن النبي ﷺ مضطر إلى المباحات وإلى تسخيرها لخدمة الواجبات والمندوبات. يوضح ذلك حديث أبي هريرة في زكاة الإبل والغنم وحكم الخيل أنه قيل : يا رسول الله فالحمر ؟ قال « ما انزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة : ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ۞ ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾ (الزلزلة ٧-٨) رواه مسلم[1]. معنى ذلك أن ما لم ينزل به وحي فإن النبي ﷺ يسخره لخدمة الوحي. وفي أفعال النبي ﷺ كثير من ذلك. فلو قال الراوي مثلا : ذهب النبي ﷺ إلى المسجد راكبا ناقته، فهذا لا يعني أن ركوب الناقة واجب أو مندوب اللهم إلا إذا دل دليل آخر على الوجوب أو الندب وذلك لأن الذاهب إلى

---

(١) " صحيح مسلم " ٢ / ٦٨٠-٦٨٣.

المسجد لا بد أن يكون راكبا أو ماشيا. وكذلك الذي يأكل لا بد أن يكون جالسا أو واقفا أو متكئا فلو روى الراوي شيئا شاهده وكان ذلك الشيء فعلا موافقا للعمل بالمباحات وتسخيرها لخدمة الدين أو موافقا للبراءة من التكليف فيما سكت عنه الشرع فإن ذلك الشيء ليس جزءا من السنة الفعلية ولا يحكم عليه بوجوب ولا ندب وإنما هو مجرد أمر اقترن بالسنة واتفق وجوده معها، ولو كان الاقتران بأمر غيره لما كان ذلك مانعا من العمل بتلك السنة نفسها، اللهم إلا إذا قام دليل آخر على أن الأمر المقترن سنة مقصودة كتعمد المواظبة أو فعل ما هو خلاف الاستصحاب الشرعي مما لا يكون إلا بوحي منزل أو نحو ذلك.

ثم إذا قام دليل على أن الأمر المقترن سنة مقصودة فإنه ينبغي أن ينظر أيضا أهو جزء من السنة التي اقترن بها أم أنه حكم مستقل يقترن بحكم آخر؟ وهذا جانب مهم لأن عدم التمييز بين الأحكام المستقلة يؤدي إلى أخطاء فقهية كبيرة.

القاعدة الثالثة :

إن الأصل استقلال الأحكام وإن كان بين بعضها علاقة واقتران نحو العلاقة بين الوضوء والصلاة أو الوضوء والطواف. وكل من ادعى أن حكما معينا هو جزء من حكم آخر فعليه بالدليل.

القاعدة الرابعة :

إن النبي ﷺ قد يفعل فعلا على أنه واجب أو مندوب أو مباح بل قد يفعله مضطرا إليه فهو واجب وقت الاضطرار فقط، وتفصيل ذلك في مباحث السنة ولكن المهم هنا أن العموم في قضايا الأعيان إنما يعرف بتمييز الوصف الذي يقوم عليه الحكم وليس من جهة الألفاظ.

ونحتاج إلى الإيضاح بالأمثلة :

١- مدة قصر الصلاة :

عن يحيى بن أبي إسحاق قال سمعت أنسا يقول : خرجنا مع النبي ﷺ من المدينة إلى مكة فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة. قلت : أقمتم بمكة شيئا ؟ قال : أقمنا بها عشرا. رواه البخاري ومسلم. وكانت هذه الإقامة بمكة في حجة الوداع كما ذكر الحافظ ابن حجر(١) .

وعن ابن عباس قال : أقام النبي ﷺ تسعة عشر يقصر فنحن إذا سافرنا تسعة قصرنا وإن زدنا أتممنا. رواه البخاري. وكان ذلك في فتح مكة كما روى المحدثون وبينه ابن حجر في الفتح.

وعن جابر قال : أقام رسول الله ﷺ بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة. رواه أحمد وأبو داود، وصححه ابن حزم وصححه النووي كما نقل الألباني(٢). ومدة قصر الصلاة في هذه الأخبار هي مدة الإقامة كلها، ولم يصح عن النبي ﷺ البتة أنه قصر في أول إقامته ثم أتم قبل أن يرجع. وهذا المعنى صريح من حديث أنس المتقدم وفيه « فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة »، وله شواهد ذكرها الألباني في (إرواء الغليل).

وقال عز وجل ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا** ﴾ (النساء ١٠١)، ويظهر أن قوله تعالى ﴿ **إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا** ﴾ إنما هو صورة من صور القصر وليس شرطا للقصر أو هو شرط منسوخ، فعن يعلى بن أمية قال قلت لعمر بن الخطاب : ﴿ **فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا** ﴾ ، فقد أمن الناس؟ فقال : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ

---

(١) " فتح الباري " ٢ / باب ما جاء في التقصير .

(٢) " إرواء الغليل " ٣ / ٢٣ .

عن ذلك فقال « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » رواه الإمام احمد ومسلم وغيرهما، وفي معناه آثار عن ابن عباس وابن عمر ساقها الحافظ ابن كثير[1].

والناظر في حديث فتح مكة وغزوة تبوك وحجة الوداع يجد أوصافا اقترنت بحكم قصر الصلاة، منها كون الإقامة في حجة الوداع عشرة أيام وفي الفتح تسعة عشر وفي تبوك عشرين يوما، ومنها كون السفر سفر حج مرة وسفر جهاد مرة أخرى، وكان سفر الجهاد إلى تبوك في وقت الحر في الصيف كما أن مسافة السفر كانت معلومة.

فما هو الوصف الذي اقتضى حكم القصر، لنعرف أطول مدة يقصر فيها المسلم وهو مقيم خارج موطنه؟

وواضح من الأحاديث أن النبي ﷺ قصر في كل سفر سافره، واتفق أن سفره ﷺ كان حجا أو جهادا، وكان النبي ﷺ يقصر وهو في طريقه إلى جهته، وقصر كذلك وهو مقيم حيثما ذهب، وداوم ﷺ على القصر في إقامته ورجوعه حتى وصل إلى المدينة. وكان النبي ﷺ يعلم أنه سيقيم في مكة في حجة الوداع ولو لبضعة أيام على أقل تقدير خصوصا أنه تمتع بالعمرة إلى الحج.

فيظهر أن الوصف الذي يقتضي القصر هو أن يخرج المسلم مسافرا بنية الرجعة أو ليست له نية الاستقرار في مكان معين، ويدخل في ذلك الإقامة خارج الموطن سواء طالت أو قصرت، فسواء أقام يوما أو سنة أو أكثر فإنه يقصر حتى يرجع إلى موطنه أو يتخذ موطنا جديدا. وأما سائر الأوصاف التي ذكرناها فإنما اقترنت بالحكم اتفاقا ولا تأثير لها في الحكم. يساعد على هذا النظر أن السنة الصحيحة اقتضت صرف النظر عن شرط الخوف المذكور في آية النساء، فإذا صرفنا النظر عن هذا الشرط فإن آية النساء مطلقة في الضرب في الأرض، ويدخل في ذلك السفر والإقامة في غير الموطن.

---

(١) تفسير ابن كثير " النساء ١٠١".

ولكن من الأئمة من اعتبر بعض الأوصاف التي رأينا أنها مهملة. من ذلك أن ابن عباس ﷺ قال : أقام النبي ﷺ تسعة عشر يقصر فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وإن زدنا أتممنا، رواه البخاري. وهذا أصل مذهب ابن حزم فقد ذهب رحمه الله تعالى إلى أن المسافر يقصر إذا أقام عشرين يوما ثم يتم في ما زاد على ذلك واحتج ابن حزم بحديث القصر في تبوك وهي أطول مدة صح أن النبي ﷺ قصر فيها وهو مقيم. ويحتمل أن مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يجري على هذا النظر أيضا وذلك أن إقامة النبي ﷺ ببطن مكة في حجة الوداع كانت أربعة أيام ثم خرج إلى منى واستمر على القصر حتى رجع إلى المدينة فذهب الإمام الشافعي إلى أن المسافر إذا أقام ببلدة قصر أربعة أيام وهو مقيم.

ويمكن أن يقال لأصحاب هذه المذاهب : أنه لم يثبت البتة أن النبي ﷺ أتم بعد أربعة أيام ولا بعد تسعة عشر يوما في فتح مكة ولا بعد عشرين يوما في تبوك ولكن المشهور أنه كان يقصر حتى يرجع إلى المدينة، فلا ريب أن كون الإقامة في بطن مكة أو غيرها أربعة أيام أو أكثر إنما هو مجرد اتفاق لا قيمة له ولا يصح ما يدل على اعتباره.

فإذا أراد الفقيه أن يعتبر مدة الإقامة لمجرد أنه وصف اقترن بالحكم، فيقال له : كيف يكون طول الزمان مؤثرا لمجرد اقترانه ولا يكون المكان مؤثرا نحو كون المكان مكة وتبوك؟ وكيف لا يكون طول الطريق مؤثرا فلا يقصر إلا في سفر نهايته ليست بأقرب من مكة إلى المدينة وذلك أن طول الطريق مثل طول الزمان في التأثير؟ ثم من الغريب أن يتعلق الفقيه بالزمان ولا يتعلق بما هو أولى منه وهو كون السفر إلى حج أو جهاد وذلك أن تعليق الأحكام على المعاني والمقاصد أقرب إلى أنظار الفقهاء من تعليقها على الزمان والمكان. فإذا أدعى الفقيه أن الدليل قد قام على عدم تأثير كون أسفار النبي ﷺ ما بين جهاد أو حج، فإنه يقال له : إن هذا الدليل نفسه قد دل على عدم اعتبار الزمان لمجرد اقترانه، وذلك أن النبي ﷺ استمر على القصر مدة إقامته خارج المدينة وكذلك بعد انتهاء المناسك حتى رجع إلى المدينة، وكذلك في رجوعه من سفر الجهاد. وقلنا قبل قليل أيضا أن آية النساء

صارت مطلقة في الضرب في الأرض إلا ما استثناه الدليل، وهذا يتناول طريق السفر ومدة الإقامة خارج الموطن من غير تحديد.

والمتمسك بالأوصاف المقارنة يمكن أن يبالغ فيقيد الحكم بأوصاف كثيرة مهملة نحو كون السفر في حر الصيف كما كان في تبوك، أو يقيده بعدد المسافرين وغير ذلك مما يجوز أن تذكره رواة الأخبار ولا يوجد ما يدل على اعتباره.

وقد يسأل سائل : أن المسافر إذا علم أنه سيقيم قبل أن يرجع فهو مقيم عن علم فكيف يصلي بصلاة المسافر؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق : أن الأحاديث في هذا الباب جاء بعضها بلفظ الخروج والسفر وبعضها بلفظ الإقامة فلك أن تسمي صلاة القصر بصلاة الخروج عن الموطن أو صلاة الضرب في الأرض لتعم السفر والإقامة قبل الرجوع إلى الموطن. وذكر بعض العلماء أيضا إن من أقام إقامة مؤقتة بعد السفر فهو مسافر أيضا وان هذا هو الاستعمال العربي، وقولهم ليس ببعيد لولا أن الإقامة بعد السفر تمنع الإفطار في رمضان ولا تمنع القصر في الصلاة.

والقول الذي رجحناه هو المشهور عن الصحابة فهو ظاهر مذهب ابن عمر وابن عباس في أحد قوليه ورواية عن أنس وغيره. فعن ابن عمر قال : ارتج علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة وكنا نصلي ركعتين. رواه البيهقي وصححه النووي على شرط الصحيحين كما في (نصب الراية)[1]. ومعلوم أن من ارتج عليه الثلج فقد أيقن أنه لا ينحل إلى أول الصيف. وعن الحسن قال : كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين، رواه عبد الرزاق. وعن أبي جمرة نصر بن عمران قال قلت لابن عباس: أنا نطيل القيام بخراسان فكيف ترى ؟ قال : صل ركعتين وإن أقمت عشر سنين. رواه ابن أبي شيبة كما في (نصب الراية) أيضا. وعن أبي المنهال العنزي قلت لابن عباس : إني أقيم بالمدينة حولا لا أشد على سير؟ قال : صل ركعتين. نقله أبو

---

(١) " نصب الراية " ٢ / ١٨٥ .

محمد بن حزم[1]. وعن أنس أن أصحاب رسول الله ﷺ أقاموا برامهرمز تسعة اشهر يقصرون الصلاة. رواه البيهقي وصححه الحافظ ابن حجر في (الدراية) ونقل الزيلعي تصحيحه عن النووي وفي هذا المعنى آثار أخرى ذكرها ابن حزم في (المحلى) والقرطبي في تفسير قوله تعالى ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض** ﴾ (النساء ١٠١).

وأيضا فإن القول الذي رجحناه قد جنح إليه الإمام ابن القيم، واختاره السيد سابق في (فقه السنة).

٢- مدة الصلح بين المسلمين والكفار :

قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى : قال ابن المنذر : اختلف العلماء في المدة التي كانت بين رسول الله ﷺ وبين أهل مكة عام الحديبية. فقال عروة : كانت أربع سنين. وقال ابن جريج : كانت ثلاث سنين. وقال ابن إسحاق : كانت عشر سنين. وقال الشافعي رحمه الله : لا تجوز مهادنة المشركين أكثر من عشر سنين، على ما فعل النبي ﷺ عام الحديبية، فإن هودن المشركون أكثر من ذلك فهي منتقضة لأن الأصل فرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية. وقال ابن حبيب عن مالك ﷺ : تجوز مهادنة المشركين السنة والسنتين والثلاث وإلى غير مدة. اهـ[2].

والقول هنا كالقول في مدة قصر الصلاة، فإن الروايات المشهورة لا نعلم فيها أن النبي ﷺ امتنع من الزيادة على عشر سنين وهي المدة المشهورة للصلح، بل أن رواية هذه المدة لا تبين إن كان المشركون هم الذين أرادوها فوافقهم النبي ﷺ أم أن النبي ﷺ هو الذي طلبها. ثم إذا أردنا تنزيل هذه القضية على القواعد الإسلامية في الجهاد وفي التعامل مع الكفار فإنها تقتضي أن النبي ﷺ أضطر إلى صلح الحديبية وأنه اجتهد لجعل مدته أقصر ما يمكن. فلو روى الراوي أن النبي ﷺ امتنع من

---

(١) " المحلى " ٥ / ٢٣ .
(٢) " تفسير القرطبي " (الأنفال ٦١) .

الزيادة على عشر فلأنه ﷺ استطاع ذلك، وإن اضطر من بعد النبي ﷺ إلى مهادنة تزيد على عشر سنين لجاز ذلك ولا فرق بين الأمرين.

فالصحيح إن شاء الله تعالى هو قول الإمام مالك، وأما كون مدة صلح الحديبية عشر سنين أو أقل فلا تأثير له البتة في الحكم. ومن تعلق بمجرد المدة فليتعلق أيضا بسائر أوصاف صلح الحديبية ويمنع من أي شرط غير موجود في ذلك الصلح كما منع من الزيادة على مدته، وهذا جمود واضح وغلق لباب المهادنة الذي قد يحتاجه المسلمون في كثير من الأحيان.

ويساعد على ما ذكرناه أن المهادنة إن كانت بالاضطرار فإنه يمتنع تحديد مدتها إلا بالحد الذي تقتضيه الضرورة، فقد قال تعالى ﴿ **وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** ﴾ (الأنعام ١١٩) فكل تفصيل مخالف لمقتضى الاضطرار فهو باطل.

٣- المسح على العمامة والخمار ونحوهما :

عن عمرو بن أمية الضمري قال : رأيت رسول الله ﷺ يمسح على عمامته وخفيه. رواه الإمام احمد والبخاري، وروى مسلم نحو من حديث بلال مرفوعا، وبه أخذ الإمام احمد والأوزاعي وإسحاق وأبو ثور وأهل الظاهر.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى : فإن قال قائل أنه لم يأت عن النبي ﷺ أنه مسح على غير العمامة والخمار، قلنا : هذا خطأ لأنه عليه السلام لم يقل أنه لا يمسح إلا على عمامة أو خمار، لكن علمنا بمسحه عليها أن مباشرة الرأس بالماء ليس فرضا، فأي شئ لبس على الرأس جاز المسح عليه. ثم نقول لهم : قولوا لنا لو أن الراوي قال : مسح رسول الله ﷺ على عمامة صفراء من كتان مطوية ثلاث طيات، أكان يجوز عندكم المسح على حمراء من قطن ملوية عشر مرات أم لا؟ وكذلك لو قال : مسح عليه السلام على خفين أسودين أكان يجوز على أبيضين أم

لا؟ فإن لزموا قول الراوي أحدثوا دينا جديدا وإن لم يراعوه رجعوا إلى قولنا. اهـ[1].

٤- كفارة تعمد الإفطار في رمضان :

عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله، قال «وما أهلكك؟» قال : وقعت على امرأتي في رمضان. قال «هل تجد ما تعتق رقبة؟» قال : لا، قال «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال : لا، قال «فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا؟» قال : لا، قال ثم جلس فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر فقال «تصدق بهذا» قال : أفقر منا؟ فما بين لابيتها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال «اذهب فاطعمه أهلك» الحديث متفق عليه والسياق لمسلم.

فذهبت جماعة من الفقهاء منهم الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى قصر حكم الحديث على سببه أو قضيته أي الجماع، معنى ذلك عندهم أن الكفارة إنما تجب في نقض الصوم بالجماع، وأما الأكل والشرب فلا كفارة فيهما!!

فيقال لهؤلاء : إن في مذهبكم جمودا على قضية عين لا برهان على تعليق الحكم عليها، يوضح الأمر اتفاق الجميع على أن من وقع على أهله في رمضان فقد أفطر وأفسد صومه عن الطعام والشراب أيضا، ولكن الرجل لم يقل : أفطرت لأنه مفهوم، فيقال حينئذ : فهل ترون أن النبي ﷺ حكم بالكفارة لأن الرجل أفسد صومه واتفق أن يكون ذلك بالجماع أم أن النبي ﷺ حكم بالكفارة للجماع على وجه الخصوص؟ ثم لو أن رجلا قال للنبي ﷺ : شربت في رمضان، أكان يجوز أن تقصر الكفارة على الشرب دون الأكل والجماع ؟ أو لو قال رجل : أكلت لحما مشويا أكان يجوز أن تقصر الكفارة على اللحم المشوي دون غيره ؟ يوضح الجواب أن الجماع مباح في الأصل، أمره كأمر الأكل والشرب ولا فرق، ثم صار

---

(١) " المحلى " ٢/٦٣-٦٤.

الامتناع من هذه كلها شرطا في صحة الصيام وصار إتيان أي شيء كان منها عمدا في نهار رمضان مبطلا للصيام فلا فرق في الحكم المترتب ـ أي الكفارة ـ بين أكل وشرب وجماع كما أنه لا فرق بين أكل وشرب ولا بين هذا الطعام وذاك، فإنه لا دليل في الحديث البتة على التعليل بخصوص الجماع وإنما هو مجرد اتفاق، ولعل بعض الرواة فهم ذلك فاختصر الحديث وعلق الكفارة على مطلق الإفطار وليس ببعيد أن الذي اختصر الحديث هو أبو هريرة نفسه، فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكينا. رواه مسلم.

فان قال قائل : لا مانع أن تختلف أحكام الأسباب المختلفة للإفطار، بدليل حديث أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ ((من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ومن استقاء فليقض.)) رواه الإمام احمد وأبو داود والترمذي وإسناده صحيح كما حقق الألباني[1] وكذلك نقض ابن حزم على القائسين بحكم من استقاء ومخالفته لحكم من جامع. والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن هذا النقض ليس بسديد لأن حديث من جامع في رمضان محمول على الصحيح العامد، وأما حديث من استقاء فلا ريب أنه محمول على من به علة في بطنه فاستقاء لإزالة ألم أو ثقل أو شبه ذلك، وأما من سول له الشيطان أن يفطر من غير علة فإن أقرب شيء إليه هو الطعام والشراب والجماع كما أنه يفسد صومه حين يعقد النية على أن يفطر عمدا، وليس من المعقول أن يلجأ مثل هذا إلى القيء فإنه لا يحتاج إليه أصلا. ولذلك فإن حكم من استقاء مطابق لحكم من شرب دواءا من مرض وإن كان خفيفا فعليه قضاء ما أفطر بلا كفارة، ونيته إلى الله عز وجل. وتوجد في هذا الموضع أقيسة فاسدة متعددة ساق بعضها ابن حزم في (المحلى).

---

(١) " إرواء الغليل " ٤ / ٥١-٥٣.

وما رجحناه من إيجاب الكفارة بالأكل والشرب كإيجابها بالجماع هو مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، لكن روي عن مالك عدم التفريق في الكفارة بين العامد والناسي، فإن صح ذلك عن مالك ففيه ضعف من جهة أن وقوع النسيان في الجماع في نهار رمضان أمر في غاية البعد ولا يكاد يتصور حصوله، ثم على تقدير إمكان وقوعه فإن حكم الناسي غير حكم العامد بلا شك غير أن الفقيه ربما يوجب الكفارة على من ادعى النسيان إذا كان الفقيه لا يصدق أصلا بحصول النسيان في مثل هذا الأمر.

٥- الشراء إلى أجل :

عن عائشة ﷺ أن النبي ﷺ اشترى طعاما من يهودي إلى أجل ورهنه درعا من حديد. رواه البخاري ومسلم. وفي رواية : توفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين ــ يعني صاعا ــ من شعير. رواه البخاري.

صورة البيع هنا بمقتضى العرف هي أن النبي ﷺ اتفق مع اليهودي على سعر معين للشعيرــ إما بدراهم الفضة أو دنانير الذهب ــ ويكون دفع الدراهم أو الدنانير إلى أجل ولكن اليهودي يحتفظ بالرهان إلى ذلك الأجل.

فهل يستدل بالحديث على جواز البيع إلى أجل بهذه الصورة سواء كان شعيرا أو غيره وسواء كان معه رهان أم لم يكن، بحجة أن الشعير والرهان أوصاف اتفق وجودها وليست مؤثرة في الحكم؟

عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد »رواه الإمام احمد ومسلم.

قال الإمام الشوكاني : قوله « فإذا اختلفت هذه الأصناف »ظاهر هذا أنه لا يجوز بيع جنس ربوي بجنس آخر إلا مع القبض ولا يجوز مؤجلا ولو اختلفا في الجنس والتقدير كالحنطة والشعير بالذهب والفضة، وقيل يجوز مع الاختلاف

المذكور، إنما يشترط التقابض في الشيئين المختلفين جنسا المتفقين تقديرا كالفضة بالذهب والبر بالشعير إذ لا يعقل التفاضل والاستواء إلا فيما كان كذلك. ويجاب بأن مثل هذا لا يصلح لتخصيص النصوص وتقييدها وكون التفاضل والاستواء لا يعقل في المختلفين جنسا وتقديرا ممنوع. وأما الاستدلال على جواز ذلك بحديث عائشة عند البخاري ومسلم وغيرهما قالت : اشترى رسول الله ﷺ من يهودي طعاما بنسيئة وأعطاه درعا له رهنا، فلا يخفى أن غاية ما فيه أن يكون مخصصا للنص المذكور لصورة الرهن فيجوز في هذه الصورة لا في غيرها. نعم إن صح الإجماع الذي حكاه المغربي في شرح بلوغ المرام فإنه قال : وأجمع العلماء على جواز بيع الربوي بربوي لا يشاركه في العلة متفاضلا أو مؤجلا كبيع الذهب بالحنطة وبيع الفضة بالشعير، كان ذلك هو الدليل على جواز عند من يرى حجية الإجماع، وأما إذا كان الربوي يشارك مقابله في العلة فإن كان بيع الذهب بالفضة أو العكس فقد تقدم أنه يشترط التقابض إجماعا، وإن كان في غير ذلك من الأجناس كبيع البر بالشعير أو بالتمر أو العكس فظاهر الحديث عدم الجواز وإليه ذهب الجمهور. وقال أبو حنيفة وأصحابه وابن علية لا يشترط، والحديث يرد عليه.اهـ[1].

وحديث شراء الشعير إلى أجل هو الأمر الأخير الذي توفي عليه رسول الله ﷺ، وفيه مجال واسع للعموم ولا مجال لادعاء النسخ عليه. والذي يظهر لي أن كلام الشوكاني مردود وأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أقرب إلى الصواب.

فإنه يقال للإمام الشوكاني ولمن كان على نحو مذهبه في تضييق البيع إلى أجل : كيف جعلتم الوصف المؤثر الذي جوز الأجل هو الرهان؟ ولم لا يكون الوصف المؤثر هو كون السلعة شعيرا وقد كان الشعير طعامهم يومذاك كما صح عن بعض الصحابة ؟ أو لم لا يكون الوصف المؤثر هو الحاجة كمن لا يملك مالا ليدفع ثمن طعامه في الحال فإن التيسير في بيع الطعام أقرب إلى ظنون الفقهاء من

---

(١) " نيل الأوطار " ج٥ / باب ما يجري فيه الربا.

اقتران حكم بحكم آخر؟ أو لم لا يكون الوصف المؤثر هو كون الشعير لا يزيد على ثلاثين صاعا كما كان التقدير بالكيل والعدد مؤثرا في بيع العرايا؟ فهذه كلها أوصاف اتفق وجودها ولا دليل على تأثيرها، وكذلك الرهان لأنه حكم مستقل وقد اتفق وجوده للمقصد الذي شرع لأجله ولا يجوز ادعاء مقصد آخر بلا برهان فإن الأصل هو استقلال الأحكام وعدم جعل بعضها شرطا في بعض إلا ببرهان.

ثم يقال للإمام الشوكاني ومن قاربه في المذهب : من أين لكم أن قوله ﷺ في حديث الربا «إذا كان يدا بيد» شرط في مطلق البيع إلا ما استثناه الدليل ؟ فإن صيغة الحديث لا تساعد على ذلك فيما يظهر لنا، وذلك لأمر مهم وهو أنه على تقدير اشتراط التقابض في البيع فإنه مقيد نصا بأن حال المتبايعين هو «كيف شئتم» ، أي أن التقابض في المجلس عند اختلاف الأصناف يسوغ إطلاق الرغبة في كيفية البيع وهذا لا يمنع عدم التقابض ولكنه يدل على أن عدم التقابض قد يحتاج إلى ضبط الكيفية وهذا غير محصور بالرهن بل قد يضبط بالرهن أو الإشهاد أو الكتابة أو شبه ذلك، فغاية ما هناك أن البيع إذا كان بأجل أي لم يكن يدا بيد فإن قوله ﷺ «كيف شئتم» ليس على إطلاقه. وأيضا فإن صيغة (افعل) في قوله ﷺ «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد» واقعة على ما أصله الإباحة وهو البيع هنا، ولي نظر في الشرط المقترن بما هو مباح وإن كانت إباحة بعد منع ولا مجال لبسطه هنا.

فالصحيح إن شاء الله تعالى هو جواز شراء السلع بالعملة النقدية إلى أجل، ولكن قد يحتاج العقد إلى ضبط برهن أو غيره. وأما شراء السلعة بالسلعة فمنه الجائز ومنه الممنوع، ولولا أحاديث ربا الفضل لكان حديث عائشة ﵂ كافيا في إطلاق القول بجواز البيع إلى أجل سواء كان سلعة بعملة نقدية أو سلعة بسلعة والله تعالى أعلم.

٦- الاضطرار إلى استئجار مشرك في العمل الذي يختص به المسلمون :

عن عائشة ﷺ : واستأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلا من بني الديل ثم من بني عبد بن عدي هاديا خريتا – الخريت الماهر بالهداية – قد غمس يمين حلف في آل العاصي بن وائل وهو على دين كفار قريش، فأمناه فدفعا إليه راحلتيهما ووعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فأتاهما براحلتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديلي فأخذ بهم وهو طريق الساحل. رواه الإمام البخاري في كتاب الإجارة من الصحيح وعقد له بابا بعنوان : باب استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام. اهـ.

فما هو وجه استئجار ذلك الرجل وهو مشرك، أهو لكونه إنسانا ويصح حينئذ إطلاق القول بجواز استئجار الناس بصرف النظر عن دينهم؟ أم لأن النبي ﷺ وأبا بكر ﷺ أمناه؟ أم لأنه أعلم من غيره بالطريق فقد وصفته عائشة ﷺ بأنه خريت؟ أم لغير ذلك من الأسباب؟

فالذي لا ريب فيه أن التعامل مع الكفار باب واسع جدا، فيه قواعد كثيرة ونصوص صريحة لا مجال البتة لتخصيصها وتقييدها ولكن قد يخرج المسلم من حكمها بالاضطرار.

واستئجار ذلك المشرك كان في قضية الهجرة إلى المدينة وما فيها من مخاطر وحاجة إلى تعمية الخبر على المشركين، فالمتوقع في مثل هذه القضايا عدم استئجار مشرك، وذلك لنحو قوله تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ...** ﴾ (آل عمران ١١٨) وقوله تعالى ﴿ **ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون** ﴾(هود ١١٣)، وتوجد في هذا المعنى نصوص كثيرة متناصرة في شمول الكفار عموما وقد توسعنا في تفسيرها في كتاب (فقه الإيمان)[١].

---

(١) **" فقه الإيمان " مبحث قطع الولاية بين المؤمن والكافر.**

ولما كانت قضية العين ليس فيها صيغة قولية كما ذكرنا، وكان التعامل مع الكفار مضبوط بقواعد ونصوص صريحة محكمة، فلا ريب بوجوب تنزيل قضية العين على القواعد والنصوص. وقلنا إن الخروج عن الحكم الأصلي لا يصح إلا بالاضطرار، معنى ذلك أن النبي ﷺ استأجر ذلك المشرك إما اضطرارا أو لوجود تفاصيل أغفلتها عائشة رضي الله عنها في رواية القصة. وحمل هذه القصة على الضرورة أو عدم وجود المسلمين هو مذهب الإمام البخاري كما ذكرنا، وتابعه على ذلك أبو محمد بن حزم.

وأما الاستدلال بهذه القصة لتجويز موالاة بعض الكفار وتخصيص نصوص قطع الولاية بين المؤمن والكافر فهو خطأ فاحش وخروج عن النصوص المحكمة بلا حجة وبلا أي ضابط يمكن استخراجه بعلم من القصة.

٧- المزارعة :

المزّارعة هي عقد على أن يزرع الأرض غير مالكها ويكون لمالكها جزء مما يخرج منها مقابل كونه صاحب الأرض. وقد يتضمن العقد أو لا يتضمن أن يشارك المالك في النفقة على الزراعة كأن يكون البذر منه. وهي من القضايا التي اختلفت فيها أنظار السلف.

فعن ابن عمر أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع. رواه البخاري ومسلم وغيرهما. وعن ابن عمر أيضا أن النبي ﷺ لما ظهر على خيبر سألته اليهود أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ولهم نصف الثمرة فقال لهم « نقركم بها على ذلك ما شئنا » رواه البخاري ومسلم، وفي رواية : دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ولرسول الله ﷺ شطر ثمرها. رواه مسلم وفي رواية أن النبي ﷺ عامل يهود خيبر على أن نخرجهم متى شئنا. رواه أحمد والبخاري بمعناه. وقال الإمام البخاري : قال ابن عمر : أعطى النبي ﷺ خيبر بالشطر فكان ذلك على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة

عمر. نقل هذه الروايات مجد الدين بن تيمية كما في (نيل الأوطار)[١]، وذكر الشوكاني في شرحها أنه ثبت أن النبي ﷺ استمر إلى موته على معاملة أهل خيبر على ما في هذه الروايات.

وفي هذه السنة الفعلية أوصاف كثيرة منها أن العقد مع يهود، ومنها أن أولئك اليهود قد فتحت أرضهم عنوة وصارت ملكا للمسلمين كما أن أهلها شملهم ما يشمل المغلوب الذي تفتح أرضه عنوة، ومنها أن العقد كان على نصف الثمرة وكان العمل والنفقة على اليهود، ومنها أن العقد تضمن شرطا وهو« أن نخرجهم متى شئنا ». بالإضافة إلى أوصاف أخرى كسعة الأرض ونوع ما يزرع فيها وعدد المزارعين وغير ذلك.

ويبدو أن تلك الأوصاف تعد اتفاقات مهملة عند كثير من السلف، فقد نقل عن جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم القول بجواز المزارعة، وهو عند من اختاره من الفقهاء جواز مطلق سواء كانت المزارعة بين مسلم وكافر أو بين مسلم ومسلم، ويكون العقد على جزء مما يخرج من الأرض سواء كان النصف أو أكثر أو أقل، واشترط بعضهم أن يشارك صاحب الأرض في النفقة على الزراعة كأن يكون البذر منه، وأما شرط « أن نخرجهم منها متى شئنا » فلا أعلم أحدا نص على جوازه إلا ما ينقل عن الظاهرية، بل المشهور على أصول الفقهاء عدم صحة العقد على مدة مجهولة، وجواز المزارعة هو المشهور عن الإمام احمد رحمه الله تعالى، ونقله الشوكاني عن صاحبي أبي حنيفة محمد بن الحسن وأبي يوسف.

وذهب آخرون وهو المشهور عن أبي حنيفة والشافعي، ويحكى عن مالك ونقله الشوكاني عن العترة أهل البيت إلى أن المزارعة على جزء مما يخرج من الأرض غير جائز. واحتج لهم بأن حديث معاملة أهل خيبر قضية عين فإذا نزلوها على

---

(١) " نيل الأوطار " ٥ / كتاب المساقاة والمزارعة، وباب فساد العقد إذا شرط أحدهما لنفسه التبن أو بقعة بعينها، وباب الاستئجار على العمل مياومة أو مشاهرة أو معاومة أو معاددة.

القواعد والنصوص القولية المعلومة سقط تعميمها واقتضى الأمر حملها على غير المزارعة المعروفة حسب مقتضى مذهبهم.

أما النصوص القولية فهي كثيرة صحيحة، مروية في الصحيحين وغيرهما وتوجد جملة صالحة منها في (نيل الأوطار).

منها حديث رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال : لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقا قلت : ما قال رسول الله ﷺ فهو حق، قال دعاني رسول الله ﷺ قال «ما تصنعون بمحاقلكم ؟ » قلت : نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير، قال « لا تفعلوا ازرعوها أو أزرعوها أو امسكوها » قال رافع قلت : سمعا وطاعة. رواه البخاري[1] وغيره. والذي فهمه الصحابي هنا أن النبي ﷺ حرم المزارعة ونسخ الإباحة السابقة، لأنه قال «نهانا رسول الله ﷺ » والراجح في الأصول أن لفظ النهي لا يكاد يستعمل إلا للتحريم، فلا يعدل الصحابي من صيغة (لا تفعل) إلى لفظ النهي إلا حين يعتقد أن صيغة (لا تفعل)يراد بها التحريم. وإنما يكثر استعمال لفظ النهي لغير التحريم في اصطلاح المتأخرين وليس في القرآن والسنة ولا في كلام القدماء، وكذلك الأمر في الفرق بين لفظ الأمر وصيغة (أفعل)وإن ظن بعض الأصوليين عكس ذلك.

والنسخ حسب هذا المذهب إنما هو نسخ للإباحة الأصلية قبل نزول الشرع، وهذا لا تتناوله القاعدة الأصولية بأن الجمع بين الدليلين أولى من نسخ أحدهما بالآخر وذلك لأن موقع هذه القاعدة هو نسخ حكم معين منزل بحكم معين منزل، وليس المراد منها الجمع بين الشرع المنزل وما كان عليه الناس قبل نزول ذلك الشرع. ولفظ الحديث هنا فيه قول الصحابي : نؤاجرها على الربع، وهذا يتناول الصورة المعروفة للمزارعة عند من أجازها ولا يعكر على ذلك أن بعض الصحابة ذكر لفظ الأربعاء أو الربيع بمعنى موضع النهر الصغير.

---

(١) " صحيح البخاري " كتاب : الوكالة.

يؤيد ذلك حديث جابر ﷺ قال : كانوا يزرعونها بالثلث والربع والنصف فقال النبي ﷺ « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه » رواه البخاري. ومعنى « ليمنحها » أي يعيرها.

وعن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه » رواه البخاري قائلا : وقال الربيع بن نافع، ثم أتم الإسناد. وعن سالم أن عبد الله بن عمر ﷺ قال كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تكرى، ثم خشي عبد الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئا لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض. رواه البخاري[1]. ويظهر أن ابن عمر خشي ذلك بعد أن سمع حديث رافع بن خديج كما في رواية أخرى للبخاري، هذا مع أن ابن عمر هو الذي روى حديث معاملة أهل خيبر بشطر ما يخرج منها.

وفي رواية عن جابر قال : كانت لرجال منا فضول أرضين فقالوا : نؤاجرها بالثلث والربع والنصف فقال النبي ﷺ « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه » رواه البخاري[2].

وعن جابر أيضا أن النبي ﷺ « نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة »، والمخابرة الثلث والربع وأشباه ذلك. رواه البخاري ومسلم كما في (منتقى الأخبار)[3]، وتفسير المخابرة هنا هو تفسير الإمام الشافعي أيضا، ويحكى كذلك عن الإمام مالك. وقد أسند جابر بن عبد الله ﷺ نهيا واحدا إلى المحاقلة والمزابنة والمخابرة جميعا، فإذا كان الأصل في المحاقلة والمزابنة التحريم كما هو مشهور فكذلك حكم المخابرة بمفهوم جابر بن عبد الله، وفي رواية عن جابر قال سمعت

---

(١) هذه أربعة أحاديث روآها البخاري في كتاب الوكالة من صحيحه.

(٢) " صحيح البخاري "، كتاب الهبة، باب فضل المنيحة.

(٣) " نيل الأوطار " شرح منتقى الأخبار ٥ / باب النهي عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه. والذي أعلمه أن الحديث رواه مسلم وهذا يكفي في الصحة.

رسول الله ﷺ يقول « من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله » رواه أبو داود كما نقل الشوكاني[1].

وعلى مذهب القائلين بتحريم المزارعة فإن الأوصاف التي ذكرناها في معاملة أهل خيبر ليست اتفاقية بل يجب اعتبار بعضها وتقييد الحكم به، فإما أن يقال أنها خاصة بالتعامل مع الكفار المغلوبين وسمها إن شئت مقاسمة أو خراجا، وقد يساعد على ذلك أن أحاديث منع المزارعة في بعضها قول النبي ﷺ «أو ليمنحها أخاه» وهذا يشعر بأنه خاص بتعامل المسلمين مع بعضهم، وإما أن يقال أن معاملة أهل خيبر وافقت الإباحة الأصلية قبل تشريع تحريم المزارعة ومع ذلك فإن النبي ﷺ اضطر إليها رفقا باليهود لأنهم خسروا أموالهم فعاملهم على جزء مما يخرج من الأرض بدلا من معاملتهم على مقدار معين من الذهب والفضة. وقد يساعد على هذا النظر أن النبي ﷺ شرط عليهم « أن نخرجهم منها متى شئنا » وهو شرط غريب على أحكام المعاملات الإسلامية إلا حين يضطر المسلم إلى معاملة ينبغي الخروج منها متى ما وجد الحال ملائما ولولا ذلك لما جاز ذلك الشرط، اللهم إلا أن يقال أن هذا الشرط إنما اقترن اتفاقا بالمزارعة ولكنه متعلق بقضية أخرى وهي حكم إخراج أهل الكتاب من جزيرة العرب، ولذلك فإن اقتران هذا الشرط بمعاملة أهل خيبر لا يخرجها عن كونها مزارعة صحيحة. والقول بأن النبي ﷺ اضطر إلى تلك المعاملة ليس بغريب لأن الاضطرار في السنة النبوية وعند القدماء أوسع منه عند المتأخرين ويدخل فيه تزاحم الأحكام الذي سنفرد له عنوانا خاصا إن شاء الله تعالى، وللتمثيل فقط نذكر حكم إخراج المشركين من جزيرة العرب فإن تأخير تنفيذه أو إتمامه لا يعني البتة أن الأمر ليس للوجوب، ولكن زاحمه ما هو أولى منه فاضطر أبو بكر ﷺ إلى التأخر فيه وكذلك عمر ﷺ في مدة من خلافته.

---

(١) " نيل الأوطار " ٥ / باب فساد العقد إذا شرط أحدهما لنفسه التبن أو بقعة بعينها.

وقد احتج الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى لتصحيح المزارعة بالقياس على المضاربة!! وهذا احتجاج فاسد، فإنه إن لجأنا إلى القياس فإن المزارعة تقاس تماما على المضاربة الفاسدة وذلك لأن مالك الأرض إنما اشترك في الأرض وهي لا تقبل الخسارة بحال من الأحوال وربما شارك في البذر أيضا، وهذا من جنس المضاربة إذا اشترط صاحب المال أن لا يتحمل خسارة في ماله أو بعض ماله، وهو شرط فاسد قطعا. وأما إذا أردنا أن نجعل المزارعة من جنس المضاربة الصحيحة فإنما يكون ذلك إذا اشترك صاحب الأرض والعامل في الزراعة بحيث لا يكون لملك الأرض قيمة البتة في العقد وكأن مالكها ليس بمالكها، وهذا جائز في النظر لولا أنه ذريعة إلى التحايل وإلى المضاربة بالشرط الفاسد، اللهم إلا أن يقال إن هذا النوع من الشركة في الزراعة يتناوله الإطلاق في قول النبي ﷺ « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه » فلا عبرة حينئذ بنظر المجتهد في سد الذرائع والله تعالى أعلم.

والذي تميل إليه النفس هو منع المزارعة، ولكنه من الأحكام التي تأخر تشريعها لأنها تمس حاجات الناس وسبل معاشهم ويحتاج منعها إلى تمهيد للأحكام البديلة، وكذلك الأمر اليوم في العراق، والله تعالى أعلم.

ويتضح من حكم المزارعة أن العموم في الأفعال النبوية قد يكون فيه اشتباه كثير، وتختلف فيه أنظار كبار الأئمة ويحتاج رفع الاشتباه عنه إلى غاية الاجتهاد في جمع الأدلة وفي القدرة على إعمال القواعد الأصولية فيها.

وتوجد أمثلة كثيرة من هذا النمط، منها حديث القضاء بيمين وشاهد واحد وهو قضية عين فما هو حدود عمومها؟ ومنها كذلك ولعله أقل اشتباها حديث دية الجنين الذي سقط ميتا فهل يتناول الجنين لو انفصل حيا ثم مات وهل يفرق بين جنين الحرة وجنين الأمة؟ وسنن فعلية أخرى كثيرة يدخل الخطأ في فهمها على رجلين، **الأول** : أصولي يحب الرياضة الفكرية في الأصول من غير أن يجمع كل ما يصح من النصوص في القضية الفقهية فهذا لا نفع فيه لأن الغرض من الأصول هو

إعمال قواعده في الأدلة الفقهية، **الرجل الثاني** : مفرط في التقليد، تراه يجتهد لمجرد تصحيح ما أخذه تقليدا وقد يخترع لأجل ذلك أصولا عجيبة أو يدفع أصولا ثابتة.

٨- السنن التي تتضمن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال :

وهذه قاعدة استنبطها الإمام الشافعي، فقد اشتهر عنه رحمه الله تعالى أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، أي أنه إذا قضى النبي ﷺ في قضية من غير أن يسأل عن تفاصيل تخص تلك القضية فإنه يدل على عدم تأثير تلك التفاصيل وأن الحكم يعم صور القضية سواء وجدت تلك التفاصيل أم لم توجد.

وهذه القاعدة تشبه ما ذكرناه من إلغاء الأوصاف الاتفاقية في السنن الفعلية، ولذلك فإن العمل بهذه القاعدة يحتاج أيضا إلى جمع الأدلة وتدقيق النظر وتنزيل على القواعد وذلك لسببين، **الأول** : التمييز بين الوصف الذي لم يستفصل عنه النبي ﷺ لأنه وصف اتفاقي مهمل والوصف الذي لم يستفصل عنه النبي ﷺ لأنه معلوم عنده ولكنه مؤثر في الحكم. **السبب الثاني** : هو التمييز بين التفاصيل التي ترك النبي ﷺ اعتبارها والتفاصيل التي أغفلها الرواة ولكنها محفوظة في أحاديث أخرى أو في القرآن الكريم.

من ذلك حديث سعد بن أبي وقاص قال : جاءني رسول الله ﷺ يعودني من وجع اشتد بي، فقلت : يا رسول الله إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال « لا » قلت : فالشطر يا رسول الله؟ قال « لا » قلت : فالثلث؟ قال « الثلث والثلث كثير أو كبير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » رواه البخاري ومسلم واحمد وغيرهم. وتأمل كيف أن سعد بن أبي وقاص لم يمت من ذلك الوجع لأنه عاش في العهد النبوي ثم في الخلافة الراشدة كلها وإلى زمن من العهد الأموي

واكتفى النبي ﷺ بأن سعدا نفسه ظن بأن وجعه قد بلغ ما يحتمل أن يؤدي إلى الموت ولم يستفصل منه هل استشار أهل الخبرة بالطب أم لا؟ وكذلك لم يستفصل النبي ﷺ من سعد عن مقدار ماله ولا عن نوعه أهو قليل أو كثير وأهو ذهب أم عقار أم ديون في ذمة الناس أم غير ذلك؟ وكذلك لم يستفصل النبي ﷺ عن أوصاف ابنة سعد هل تملك مالا غير ما ترثه أم لا وأهي متزوجة أم لا وغير ذلك من الأوصاف التي قد يتوهم بأنها مؤثرة؟ وكذلك لم يستفصل النبي ﷺ عن الكيفية التي يريد سعد التصدق بها أهي وصية يعمل بها بعد الموت أم أراد سعد أن يتصرف بالمال قبل موته؟ فظاهر الأمر أن هذه الأوصاف كلها لا قيمة لها وليست مؤثرة، غير أن النظر في هذا الحديث لوحده إنما أثار حكم عدم تأثير تلك الأوصاف، وأما الحكم بعدم تأثيرها حقا فإنما تم بعد البحث في النصوص وعدم العثور على ما يعارض ذلك.

ثم يمكن التوسع في فهم العموم لحديث سعد، فقد حكم النبي ﷺ بالثلث بعد أن سمع كلام سعد، فهل كان حكم النبي ﷺ مبنيا على خصوص الوجع مع خوف الموت لأن سعدا قال «أني قد بلغ بي من الوجع ما ترى »؟ أم كان الحكم متعلقا بمجرد توقع قرب الموت أي لوجود سبب قد يؤدي إلى الموت كما يفهم من السياق ومن قول سعد «ولا يرثني إلا ابنة لي »؟ والناظر في كلام سعد كله يقطع أنه لولا خوف الموت لما طلب سعد ما طلب، فالأمر الذي نقطع به أن النبي ﷺ اعتبر في إجابته أن سعدا يخاف الموت، وأما ما سوى ذلك نحو كون السبب وجعا وأن له ابنة واحدة فإن اعتباره لا يزيد على مجرد ظن فهو بحكم الاتفاق المهمل، وهذا هو الأساس في هذه القضية وما كان مثلها.

فلما كان خصوص الوجع لا تأثير له توسع العلماء في الحكم، ففي تفسير قوله تعالى ﴿ **فلما أثقلت دعوا الله ربهما** ﴾ (الأعراف ١٨٩) قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى : دلت الآية على أن الحمل مرض من الأمراض، ولأجل عظم الأمر وشدة الخطب جعل موتها شهادة كما ورد في الحديث. ولا خلاف بين علماء الأمصار أن فعل المريض فيما يهب ويحابي في ثلثه. وقال أبو حنيفة والشافعي إنما

يكون ذلك في الحامل بحال الطلق فأما قبل ذلك فلا. واحتجوا بأن الحمل عادة والغالب فيه السلامة. قلنا : كذلك أكثر الأمراض غالبه السلامة، وقد يموت من لم يمرض. قال مالك : إذا مضت للحامل ستة أشهر من يوم حملت لم يجز لها قضاء في مالها إلا في الثلث. قال يحيى : وسمعت مالكا يقول في الرجل يحضر القتال أنه إذا زحف في الصف للقتال لم يجز له أن يقضي في ماله شيئا إلا في الثلث. ويلتحق بهذا المحبوس للقتل في قصاص، وخالف في هذا أبو حنيفة والشافعي وغيرهما.

قال ابن العربي : وإذا استوعبت النظر لم ترتب في أن المحبوس على القتل أشد حالا من المريض وإنكار ذلك غفلة في النظر. وقد اختلف علماؤنا في راكب البحر وقت الهول، هل حكمه حكم الصحيح أو الحامل. اهـ[1]باختصار.

يوضح الأمر أنه لو كان لخصوص الوجع تأثير لمجرد أن سعدا ﷺ ذكره لكان أولى من ذلك بالتأثير قول سعد «ولا يرثني إلا ابنة لي »، وذلك لأن جنس الوارث ـ أهو ذكر أم أنثى ؟ ـ له تأثير في غير هذا الموضع من الشرع، وعلى مثل هذا التأثير اعتماد القائسين في دعاوى القياس، وأيضا فإن النظر العقلي المجرد يجعل لعدد الأولاد تأثيرا في مقدار ما يمكن نقله لغير الورثة. ومع كل ذلك فإن عبارة سعد تلك إنما هي مجرد اتفاق ولا تأثير لها البتة فلا فرق بينها وبين قول القائل : ولا يرثني إلا ابنتان أو ابنان أو أكثر. وهذا يؤيد ما سبق ذكره من أن العبرة بالنص ومقتضى لغة النص وليس بمسالك التأثير حسب قواعد القائسين المتأخرين. وقلنا أن الناظر في نص كلام سعد يقطع أنه لولا خوف الموت لما طلب سعد ما طلب سواء كانت له ابنة أو أكثر وسواء كان الخوف من مرض أو غيره، فالأمر الذي نقطع أن النبي ﷺ اعتبره في الإجابة هو أن سعدا خاف الموت، وأما سائر الأوصاف فإن تأثيرها لا يزيد بحال من الأحوال على كونه مجرد ظن فلا حكم له فهو بمنزلة الاتفاق المهمل.

---

(١) " تفسير القرطبي " الأعراف ١٨٩.

ولمجرد التنبيه إلى أهمية البحث في نصوص القضية وتنزيل قضية العين على القواعد نذكر حديث عائشة ﷺ قالت : كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده فأمر النبي ﷺ بقطع يدها. رواه الإمام احمد ومسلم والنسائي. وقد جاء في رواية أن النبي ﷺ أقام عليها بينة. ولكن لا يصح البتة أن يقال أن الرواية ليس فيها استفصال عن نصاب ولا حرز ولا غير ذلك من شروط القطع!! فإن إغفال الرواة للنصاب ونحوه من التفاصيل لا يعني أنها مهملة بل هي معتبرة لأن النصوص الأخرى قد وردت بها.

وكذلك إذا جاء حديث أن النبي ﷺ رجم رجلا بالزنى فإنه محمول قطعا على وجود شروط الرجم كالإحصان والبينة أو الإقرار.

ويتضح من الأمثلة السابقة أنه إذا قال قائل : إن سفر الحج وسفر الجهاد وسفر العلم وسفر التجارة وسفر السياحة أشباه وأمثال في حكم القصر فإن المقالة لا تعني البتة أن القائل قد شرع برأيه وجعله دليلا ثالثا، ولكنه وجد أن نصوص القصر تعم تلك الأنواع كلها. وكذلك إذا قال إن الجماع والأكل والشرب أشباه وأمثال في إيجاب الكفارة على العامد في رمضان أو قال إن الرهان والإشهاد والكتابة أمثال وأشباه في صحة البيع إلى أجل أو قال إن المضاربة والمزارعة بانعدام الوصف الفاسد أشباه وأمثال أو قال إن الوصية والتصرف الفعلي بالمال عند خوف الموت أشباه وأمثال وهكذا في أمثلة أخرى كثيرة، ولذلك فقد أخطأ القائسون المتأخرون حين جاءوا إلى مناسباتهم العقلية والتأثيرات في غير موضع الحكم وتشبيهاتهم البعيدة عن النصوص فاحتجوا لها بالرسالة المنسوبة إلى عمر ﷺ وفيها « اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك ».

المطلب السابع: تزاحم الأحكام

قال تبارك وتعالى ﴿ **فاتقوا الله ما استطعتم** ﴾ (التغابن ١٦) فإذا تزاحم على المكلف حكمان فصاعدا بحيث يتعذر القيام بهما معا في وقت واحد فإنه يجب الاجتهاد لتقديم ما هو أولى بالتقديم.

وقد استدل ابن تيمية وابن عبد السلام لنحو هذا المعنى بقوله تعالى ﴿ **واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم** ﴾ (الزمر ٥٥) وقوله تعالى ﴿ **فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها** ﴾ (الأعراف ١٤٥). قال ابن عبد السلام : إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة فإن أمكن تحصيلها حصلناها وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح والأفضل فالأفضل. اهـ[(١)] ثم ذكر الآيات مع أمثلة كثيرة.

وكذلك ذكر الإمام الشاطبي[(٢)] فروعا تدخل في هذا الأصل وهي فروع (تعارض الأحكام) حسب تقسيم الشاطبي، نحو تعارض الضروريات والتكميلات.

مثال وقع في العهد النبوي هو حديث أبي سعيد الخدري قال : سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام، قال : فنزلنا منزلا فقال رسول الله ﷺ ((إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم))، فكانت رخصة فمنا من صام ومنا من أفطر، ثم نزلنا منزلا آخر فقال ((إنكم مصبحوا عدوكم والفطر أقوى لكم فافطروا))، وكانت عزيمة فافطرنا. ثم قال : لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك في السفر. رواه مسلم.

قد تزاحم هنا حكمان، حكم الصيام وحكم إعداد القوة في الجهاد كما في قوله تعالى ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة** ﴾ (الأنفال ٦٠)، ولأجل إعداد القوة للجهاد شرعت صلاة الخوف بأنواعها نحو القصر وتفريق الجماعة والصلاة بمجرد

---

(١) " قواعد الأحكام " ١/٦٢-٨٦ و ٩٨-١٢٩ و ١٧١ و ٢٤٣-٢٤٦.

(٢) " الموافقات " انظر مثلا تعارض الضروريات والتكميلات في أوائل جـ٢.

الإيماء وتأخير الصلاة عند الاضطرار وذلك لأن التهاون في إعداد القوة عند إقامة الجهاد يؤدي إلى هلاك النفوس والأموال وتعطيل الديانة بصلاتها وصومها.

وكما نرى في حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ رتب حكم الإفطار على القرب من العدو، وكلما قربت المسافة تأيد حكم الإفطار حتى صار واجبا كما هو ظاهر الأمر به وكما فهمه أبو سعيد وفعلته الصحابة.

والقصة وقعت في السفر غير أن النص النبوي يعم السفر والحضر وهو قوله ﷺ « إنكم مصبحوا عدوكم والفطر أقوى لكم فافطروا » قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى : وكان – أي النبي ﷺ – يأمرهم بالفطر إذا دنوا من عدوهم ليتقووا على قتاله. فلو اتفق مثل هذا في الحضر فهل لهم الفطر؟ فيه قولان أصحهما دليلا أن لهم ذلك وهو اختيار ابن تيمية وبه أفتى العساكر الإسلامية لما لقوا العدو بظاهر دمشق ولا ريب أن الفطر لذلك أولى من الفطر لمجرد السفر.اهـ[1] .

وأيضا فإن الجهاد ولوازمه عبادة عليها ملبس الاضطرار، وما كان كذلك فهو مقدم على غيره عند التزاحم وذلك لقوله تعالى ﴿**وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه**﴾ (الأنعام ١١٩) فكل تفصيل ففهي يعارض مقتضى الاضطرار فهو في حكم العفو وقت الاضطرار.

وواضح أيضا أن قوله ﷺ « إنكم مصبحوا عدوكم » إنما هو خبر وليس حكما، وأما الحكم ففي قوله ﷺ« والفطر أقوى لكم فافطروا » سواء وقع صباحا أو مساء.

من هذا النوع حكم إخراج المشركين من جزيرة العرب، فيه أحاديث صحيحة مشهورة وهي على حقيقتها في الوجوب ومع ذلك لم يكتمل تحقيق هذا الحكم إلا في عهد عمر ﷺ وذلك لوجود موانع مزاحمة في أواخر عهد النبي ﷺ وفي عهد أبي بكر ﷺ.

---

(١) " زاد المعاد " ٢ / ٥٣.

ومن هذا النوع كثير من أحكام الاضطرار كقولهم : الضرر لا يزال بمثله ولا بأكبر منه. فلو اجتمعت مفسدتان واضطر المسلم إلى واحدة منهما فإنه يدفع أعظمهما بارتكاب ما هو دونها، ومن تزاحم عليه الموت أو المرض وأكل ما هو حرام فإنه يأكل ما هو حرام دفعا لمفسدة أعظم. وكذلك إذا تزاحم دفع الضرر الخاص ودفع الضرر العام واضطر المسلمون لذلك فإنه يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وكل ذلك مشروط بوجوب عقد النية على الخروج من المفسدة والسعي لأجل ذلك لأن المسلم مأمور دائما بإقامة الواجبات وإزالة المحرمات. وقد ساق الأستاذ جميل محمد بن مبارك[1] أمثلة كثيرة من تزاحم الضرورات، وكذلك يرجع إلى ما ذكره الإمام الشاطبي في الجزء الثاني من (الموافقات).

ومن هذا النوع أيضا كثير من أحكام التدريج في إقامة الأحكام الإسلامية إذا كان البلد قريب العهد بالجاهلية، وذلك أن المسلمين مأمورون بإقامة الأحكام الإسلامية كلها، ولكن بحسب قدراتهم فإن بعض الأحكام قد تتزاحم عليهم بحيث لا يصح إلا تقديم ما هو أحق بالتقديم. وقد بينا ذلك في مبحث خاص في كتاب (فقه الإيمان) وكذلك في مبحث في مواقع الأحكام من كتاب (المنهج الفريد).

ويتضح بذلك أن هذا الأصل يضم أصولا كبيرة، وأمثلتها في غاية الكثرة، فلا مجال للإكثار من الأمثلة وإنما المهم هنا هو التنبيه إلى أهمية المهارة في معرفة ما يجب تقديمه بشرط التمهيد للحكم المزاحم وعدم تسويفه، فإذا علم ذلك فلا ضرر في الاصطلاحات المختلفة التي تنتظم في هذا الأصل كضوابط التدريج في تنفيذ الأحكام وحكم اجتماع المصالح أو تعارض المصالح أو اجتماع المصالح والمفاسد وما أشبه ذلك من العبارات التي تداولها أهل العلم. ولكن حين يكون التزاحم بين الأحكام الشرعية فإن عبارة (تزاحم الأحكام) أفضل إن شاء الله تعالى وأليق بالنظر الفقهي من عبارة التعارض.

---

(١) " نظرية الضرورة الشرعية ".

والغافل عن هذا الأصل قد يشدد الأمر ويتوهم أنه أحرص من غيره على أحكام الدين ولكن مآل عمله إلى إماتة الأحكام من حيث لا يشعر، كما أنه قد يضطر قسرا إلى تأخير ما كان يجب تقديمه.

المطلب الثامن: العموم في الوسائل والكيفيات

يقوم هذا الأصل على قاعدتين :

القاعدة الأولى :

إن الأمر الشرعي يتضمن طلب تحقيق المطلوب بصرف النظر عن الوسائل، وكذلك النهي الشرعي عن المنكر يتضمن طلب إزالة ومنع وجوده بصرف النظر عن الوسائل. وهذا يستلزم من كل مكلف استخدام الوسائل التي تناسبه وبحسب الزمان والمكان. ولا يستثنى من ذلك إلا وجوب عدم التفريط بالوسائل التي أمر الشرع بها ومنع ارتكاب الوسائل التي نهى الشرع عنها. ومن هذه القاعدة أخذ العلماء قولهم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أو هو من لوازم الوجوب، وهي قاعدة في غاية الأهمية لأن الماهر في أساليب التنفيذ يقدر على إقامة ما لا يقدر عليه غيره من أحكام الدين، علما أن الإقامة الفعلية للأحكام مطلوبة شرعا كما ذكرنا وبحسب الاستطاعة، وانظر في قوله تعالى ﴿ **ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين** ﴾(التوبة ٤٦) وقوله تعالى ﴿ **كلا لما يقض ما أمره** ﴾(عبس٢٣)، فكما أن المسلم يجهد نفسه لمعرفة ما هو معروف وما هو منكر فكذلك يجب عليه الاجتهاد في سبل إقامة المعروف وإزالة المنكر بحيث يصير أمرا مقضيا بإذن الله تعالى.

القاعدة الثانية :

إن الأوامر والنواهي المطلقة تكون مطلقة في الأحوال، أي أن المكلف له حرية اختيار كيفية التنفيذ التي تناسبه، ولا يستثنى من ذلك إلا الكيفيات التي صح النص

بإيجابها أو منعها. وما من فقيه إلا وهو مضطر إلى الأخذ بهذه القاعدة، فإن تعنت فقيه فتركها في موضع بلا دليل فإنه يتناقص ويضطر إليها في مواضع أخرى كثيرة. وقد نص الإمام القرافي على هذه القاعدة في باب العمومات.

قال القرافي رحمه الله تعالى : صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات فإذا قال تعالى ﴿ **فاقتلوا المشركين** ﴾ (التوبة ٥) فهذا عام في جميع أفراد المشركين، مطلق في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد أشرك بشيء ما. ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت ولا مدينة معينة ولا أن ذلك المشرك طويل أو قصير ولا إن شركه وقع بالصنم أو الكوكب. اهـ[١]. وإنما أراد القرافي بيان القاعدة، وأما الآية الكريمة التي استشهد بها فعمومها مخصوص بأدلة معروفة.

مثال على القاعدتين قوله تعالى ﴿ **وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ﴾ (التوبة ١٢٢)، فإن الأمر بالتفقه والإنذار مطلق عن القيود إلا ما استثناه الدليل، فإن أرادوا التفقه والإنذار منفردين جاز ذلك، وإن أرادوه مجتمعين جاز لهم سواء كان ذلك أربعة أربعة أو خمسة خمسة أو أكثر أو أقل، وإن أحب قوم أن يتفقهوا في المسجد مجتمعين بعد صلاة الفجر جاز ذلك وإن أرادوا مثله بعد العصر جاز أيضا، وإن جعلوه أسبوعا بعد الفجر وأسبوعا بعد العصر جاز كذلك، وإن أحبوا التفقه من الكتب أو الشيوخ جاز لهم، وإن أضافوا جهاز الحاسبة وأجهزة التسجيل جاز أيضا، وبالجملة يجوز لهم ما يحبون من الوسائل والكيفيات التي يتم بها الواجب وهم مع ذلك يتذوقونها ولها موقع في نفوسهم أو هي تناسب أحوالهم.

---

(١) " شرح تنقيح الفصول " ٢٠٠.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين** ﴾ (آل عمران ١٥٩)، وقوله تعالى ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ (الشورى ٣٨)، فالمطلوب تحقيق الشورى وأن لا يكون ولي الأمر فظا غليظ القلب، ولا ريب أن للرأي مجالا واسعا في اختيار أفضل الوسائل والكيفيات لإقامة هذا الحكم، ولا مانع أن تختلف الوسائل والكيفيات بحسب الزمان والبلد.

مثال آخر رعاية القرآن الكريم كما يقتضيه نحو قوله تعالى ﴿ **وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ** ﴾ (الأنعام ١٩) وقوله تعالى ﴿ **كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم** ﴾ (الأعراف ٢-٣) وقوله تعالى ﴿ **هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون** ﴾(التوبة ٣٣)، ونصوص أخرى كثيرة تتضمن ما يجب علينا في حق الوحي الذي أنزله الله تعالى كتلاوة القرآن الكريم وتبليغه والعمل به والدعوة إليه وإقامة أحكامه. ويبقى للمسلم أن يجهد فكره في الوسائل والكيفيات، فكان من ذلك أن أبا بكر ﷺ رأى أن يكتب المصحف صيانة له، ثم رأى عثمان ﷺ أن يجمع المصاحف على خط واحد ثم جاء زمن طبع المصحف ثم زمن تسجيل قراءاته، وأساليب أخرى كثيرة يمكن أن يفكر فيها المسلمون لأجل حفظ القرآن وصيانته، وهي ليست من قياس التعليل في شيء وإنما هي مهارة في الوسائل والكيفيات.

مثال آخر قول النبي ﷺ في حديث صفة الصلاة ((ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن)) رواه البخاري[1] في سياق حديث طويل، وللذوق مجال واسع في كيفية العبادة بشرط أن لا يتعارض مع النصوص، مثال ذلك حديث عائشة أن النبي ﷺ

---

(١) " صحيح البخاري " كتاب الأذان، باب وجوب القراءة.

بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال « سلوه لأي شيء يصنع ذلك ؟ » فسألوه فقال : لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأ بها فقال النبي ﷺ « أخبروه أن الله يحبه » رواه البخاري[1]. وفي حديث آخر عن أنس قال : كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء وكان كلما افتتح سورة افتتح بقل هو الله أحد حتى يفرغ منها ثم يقرأ سورة معها وكان يصنع ذلك في كل ركعة فكلمه أصحابه فقال : ما أنا بتاركها، فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبر فقال « يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟ » فقال : إني احبها، فقال « حبك إياها أدخلك الجنة » رواه البخاري تعليقا مجزوما به[2] في سياق حديث طويل. فإذا جاز للمسلم أن يلزم سورة معينة مع غيرها في صلاة الجماعة لأن لتلك السورة مذاقا خاصا عنده ولأن الأمر بقراءة ما تيسر مطلق في الكيفيات والأحوال فلا ريب أنه يجوز مثل ذلك في سائر الأوامر المطلقة في العبادات، فإذا أمر الله تعالى بالتكبير والتسبيح والذكر مثلا جاز للمسلم أن يختار الكيفية التي تناسبه من جهة الوقت والمكان وعدد الأذكار وعدد المشاركين وصورة الذكر وما أشبه ذلك، ولا يستثنى من ذلك إلا ما ثبت النص بمنعه.

وهكذا يقال في سائر أبواب الفقه بلا فرق، فوسائل وكيفيات الجهاد اليوم هي غير الوسائل والكيفيات قبل ألف سنة، وكذلك بعض وسائل التعليم والإثبات القضائي وغير ذلك من الأحكام فيها مجال واسع للاختيار والتغيير بحسب الزمان والمكان والأشخاص.

ويميل بعضهم إلى تضييق هذا الأصل في مجال العبادات وبلا دليل يخص المناسك دون سائر أحكام الدين، وهو مذهب غير سديد لأن أحكام الدين عبادات كلها، والمسلم يعبد الله عز وجل بتنفيذ أحكام المعاملات والجهاد والأنكحة كما يعبده

---

(١) " صحيح البخاري " كتاب التوحيد.
(٢) " صحيح البخاري " باب الجمع بين السورتين في الركعة.

ي أحكام الصلاة والصيام. فلا ريب أن من ضيق بلا دليل في مجال الذكر الصلاة فإنه يلزمه مثل ذلك في سائر المناسك وفي أحكام المعاملات والجهاد الأنكحة وغيرها من أحكام الدين.

ولا شك أنه من المحال أن يقدر أحد أن يقتصر على الوسائل أو الكيفيات التي انت في عهد النبوة، اللهم إلا أن يتناقض أحدهم بأن يضيق في باب ويوسع في اب آخر بمحض رأيه. وأيضا فإن التضييق بلا برهان يجري على غير مقتضى لأصول في فهم النصوص. يضاف إلى ذلك أن إطلاق حرية المكلف في الوسائل الكيفيات له فوائد كثيرة منها التجديد والتقدم في مجال الإدارة والجهاد والمعاملات منها أن للذوق مجالا واسعا في مجال العبادات فترى رجلا يحب إطالة القيام القراءة في النافلة وتجد غيره يحب إطالة السجود والدعاء فيه وتجد غيره يحب ركعات القصيرة الكثيرة حتى أنك تجد في تراجم السلف من كان يصلي في الليلة ائة ركعة!! ويجد بعضهم مذاقا خاصا للنافلة مع الجماعة كالتراويح وبعضهم لا مع عينه ولا ينقطع في المناجاة إلا حين ينفرد. ولذلك فإن العابد كبشر له ذوق أحاسيس يجد متسعا في قاعدة إطلاق الوسائل والكيفيات إلا ما استثناه الدليل.

ويخشى بعضهم من انتشار البدع من جهة التوسع في الوسائل والكيفيات، الجواب وبالله تعالى التوفيق أن البدع إنما تتأسس حين تعطى الوسائل والكيفيات سبغة الحكم الأصلي، وأما حين يعرف أن هذه الكيفية إنما اختارها فلان لأنها سبت حاله فلا خشية من التباسها بأصل الحكم.

وقد جاء القائسون المتأخرون فأدخلوا بعض أمثلة هذا الأصل في مباحث القياس دخلها آخرون في باب المصالح المرسلة حيث خلطوها مع أمثلة ليست من جنسها ى صار باب الاستصلاح وعرا غامضا كباب القياس وسيأتي بيان ذلك في واضع الناسبة إن شاء الله تعالى.

المطلب التاسع: حكم الذرائع- أو الوسائل - والاحتياط

أما الذرائع أو الوسائل فحكمها بحسب ما تسخر له من المقاصد والأفعال، فتجب الذريعة إذا كانت من باب ما لا يتم الواجب إلا به، ومن جهة أخرى يجب تقييد ما أصله أو ظاهره الحل المطلق من الذرائع إذا كان تقييده ضرورياً لمنع منكر أو لإزالة وجود منكر.

وأما الاحتياط فهو إما الامتناع مما لا يظهر تحريمه بسبب شبهة تحريم معتبرة وإما التزام ما لا يظهر وجوبه بسبب شبهة وجوب معتبرة ولكن بشرط عدم معارضة الأصول الشرعية كما سيأتي في الاحتياط إن شاء الله تعالى.
والاحتياط إنما هو أحد فروع (تزاحم الأحكام) الذي سبق بيانه ولكن له من الخصوصية ما يقتضي إفراده. ونحتاج الآن إلى بيان الأدلة الشرعية لهذا الأصل مع الأمثلة إن شاء الله تعالى.

١- أهمية النية :
عن عمر بن الخطاب ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى فمن كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبُها أو امرأة ينكحُها فهجرته إلى ما هاجر إليه » رواه البخاري[1] ولا نريد هنا الدخول في الخلاف في تقدير الشطر الأول من الحديث، أهو : إنما صحة الأعمال بالنيات أو إنما كمال الأعمال بالنيات أو إنما حكم الأعمال بالنيات أو غير ذلك. وإنما نستطيع هنا الاكتفاء إن شاء الله بالشطر الثاني وهو « وإنما لكل امرئ ما نوى » إلى آخر الحديث، فهذه عبارة ظاهرة لا تحتاج إلى تقديرات يُختلف فيها، فلكل إنسان ما نواه

---

(١) " صحيح البخاري " وهو أول حديث فيه.

بصرف النظر عن صورة عمله، فمن نوى دنيا يصيبها ولكنه زخرف عمله بصورة من صور العبادات فإنما له دنياه دون الصورة المزخرفة. وكذلك من نوى شرا وزخرفه بصورة شرعية في الظاهر فإنما له نية السوء دون حسن المظهر، ولتحقيق هذا المعنى جاء صدر العبارة بأداة الحصر (إنما).

وقال تعالى ﴿ **وذروا ظاهر الإثم وباطنه إن الذين يـ كسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون** ﴾ (الأنعام ١٢٠) وقال تعالى ﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن .....** ﴾ (الأعراف ٣٣) وواضح أن الباطن هو غير الظاهر، فباطن الإثم هو غير الظاهر منه نحو نية السوء وشبهها.

وقال تعالى ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون** ﴾ (البقرة ١٨٨) فهنا أيضا ورد النهي عن نية سوء باطنة وهي أكل مال الغير بالباطل ولكن بظاهر مزخرف بالبينات والأدلة الزيوف وحكم الحكام. وعن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار » رواه البخاري ومسلم.

وقال تعالى ﴿ **ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين** ﴾ (البقرة ٦٥) وقال تعالى ﴿ **إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون** ﴾ (الأعراف ١٦٣) فالمشهور أن بني إسرائيل أو طائفة منهم منعوا من الصيد يوم السبت فتحايلوا على الحكم بأن فعلوا يوم السبت ما قد يظهر وكأنه ليس بصيد ولكنهم في الباطن قد شرعوا يوم السبت بعمل الصيد من غير أن يتموه ثم يتمونه بعد السبت. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود

فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل ›› رواه الإمام عبد الله بن بطة، وقد ساق الحافظ ابن كثير إسناده ثم قال : وهذا إسناد جيد فإن أحمد بن محمد بن سلم ذكره الخطيب في تاريخه ووثقه وباقي رجاله مشهورون ثقات ويصحح الترمذي بمثل هذا الإسناد كثيراً اهـ[1] .

وقصة مسجد الضرار معروفة حين اتخذ المنافقون بنياناً صورته الظاهرة أنه مسجد ولكنهم أبطنوا نية الإفساد ومحاربة الله ورسوله بواسطة بنيانهم، فقال عز وجل ﴿ **لا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا** ﴾ إلى قوله ﴿ **أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ** ﴾(التوبة ١٠٨-١٠٩).

ويوجد في القرآن والسنة أدلة كثيرة بهذا المعنى، ولا حاجة لاستيعابها هنا، ولكن نحيل القارئ إلى كتاب (المنهج الفريد)[2]وإلى الضابط الخامس للتصرف في الوسائل ، وستأتي هذه الضوابط بعد قليل إن شاء الله تعالى وذكرنا فيها أمثلة من الأعمال والعقود التي تضمنت أو اقترنت بنية فاسدة للتوصل إلى الحرام سواء كان عقد بيع أو هبة أو نكاح أو غيره.

٢ـ توجيه النية إلى تحقيق المقاصد الدينية وإلى منع وإزالة المنكرات :

قال عز وجل ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ (الأنعام ١٦٢-١٦٣)، وجه قوي في تفسير الآية أنه يجب على المسلم أن يجعل حياته كلها ومماته لله رب العالمين، أي لتحقيق ما يريد الله تعالى من المؤمنين تحقيقه ولإزالة المنكرات التي أمر الله

---

(١) " تفسير ابن كثير " (الأعراف ١٦٣) .

(٢) " المنهج الفريد " الفصل الثاني.

تعالى بالانتهاء عنها وتغييرها، يساعد على هذا التفسير قوله تعالى في الآية ﴿ **وبذلك أمرت** ﴾. ويجري على هذا المعنى قوله تعالى ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ (الذاريات ٥٦) فهذه صيغة حصر قوية تبين الغرض من خلق الجن والإنس بصيغة حصر فلا غرض غيره.

وقال تعالى ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز** ﴾ (الحديد ٢٥) فلا ريب أن المؤمنين قد حملوا أنفسهم مسؤولية إقامة القسط في الناس وأن ينصروا الله ورسله بالغيب، وهذا هو الغرض من إرسال الرسل وإنزال الكتب.

معنى ذلك أن كل مسلم يضع أمامه المقاصد الدينية التي تناسب أحواله وتخصصه ويعقد النية على تحقيقها وعلى هدم المنكرات المعارضة لها و العقبات في طريقها، ويتفنن المسلم في وسائل تحقيق مقاصده سواء كان مشتغلا بفقه العبادات والتربية الإسلامية أو مشتغلا بالفقه الإداري والسياسي أو بفقه الجهاد أو القضاء أو الاقتصاد والعلوم المالية أو بغير ذلك من أبواب العلوم الإسلامية.

فالمشتغل مثلا بالفقه الإداري والسياسي فإن من مقاصده قوله تعالى ﴿ **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾ (آل عمران ١٥٩) وقوله تعالى ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ (النساء ٥٨) وقوله تعالى ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين** ﴾ (النساء ١٤٤) وقوله تعالى ﴿**وأعدوا لهم ....** ﴾ (الأنفال ٦٠) وقوله تعالى ﴿ **واقعدوا لهم كل مرصد** ﴾ (التوبة ٥) إلى غير ذلك من المقاصد الكثيرة التي يتفنن أهل الاختصاص في التوسع في معرفتها وفي اتخاذ الوسائل لتحقيقها ولإزالة العقبات في الطريق إليها.

وكل حكم إسلامي فهو مقصد قائم بذاته يحتاج إلى من يعقد النية على إقامته باتخاذ الوسائل إليه وضبط الوسائل التي تصد عنه.

٣ـ أهمية الوسائل :

سبق أن قلنا أنه يجب اتخاذ ما يلزم من الوسائل لتحقيق الواجبات وإزالة المنكرات فقد قال تعالى ﴿فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴾(البقرة ٦٨) وقال تعالى ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾ (المائدة ٣٥) وقال تعالى ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً ﴾ (التوبة ٤٦) وقال تعالى ﴿ كَلا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ ﴾ (عبس ٢٣).

ولذلك جاءت نصوص كثيرة تتضمن ذم السعي في الوسائل إلى الشر ومعلوم أن كل ما ذمه الله تعالى ونهى عنه فقد وجب منعه في مواضع ذمه. قال تعالى ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا ﴾ (البقرة ١١٤) فالذم الشديد هنا يتناول نفس تخريب المساجد والسعي في ذلك أي الوسائل إليه بصرف النظر عن صورها وكيفيتها، ومثله قوله تعالى ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا ﴾ (المائدة ٦٤) فإن الذم يتناول نفس الفساد والسعي فيه، وقال تعالى ﴿ أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ .... ﴾ (النحل ٤٥) أي برعوا في إيقاع الشر وتسخير الوسائل إليه، ويحتمل أن يكون من هذا المعنى قوله تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ .... ﴾ (الأعراف ٣٣) فعلى تقدير أن البغي هنا من الابتغاء نحو قوله تعالى ﴿ قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ﴾ (الكهف ٦٤) فإن البغي بغير الحق هو اتخاذ الوسائل إلى الباطل والله تعالى أعلم.

وقد اجتمع حكم السعي في الخير والسعي في الشر في قوله تعالى ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ (المائدة ٢) فهذا نص يوجب التعاون على إقامة المعروف وهدم المنكر ويتضمن ذلك التصرف في الوسائل إيجاباً ومنعاً لأجل ذلك. وكذلك حديث الزكاة تضمن حكم الوسائل بوضوح لا ريب فيه فعن أبي هريرة في حديث زكاة الإبل والغنم أنه قيل : يا رسول الله فالحُمُرُ؟ قال ((ما أُنزل عليّ في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه ﴾ (الزلزلة ٧-٨))) رواه مسلم.

وواضح من ذلك أن الوسيلة لا تمدح ولا تذم في حال كونها وسيلة غير مستخدمة، ولكن يُمدح استخدامها للخير ويُذم استخدامها للشر.

ومن هنا وجب التوسع والتفنن في التصرف بالوسائل إيجاباً ومنعاً لأجل إقامة الدين وهدم المنكرات. وعلى ذلك أدلة كثيرة.

فقد قال تعالى ﴿ وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ ﴾ (النساء ١٠٤)، أي لا تكونوا ضعفاء وعاجزين بل ابحثوا دائماً عن وسائل لتحقيق هذا المقصد.

وقال تعالى ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ .... ﴾ (الأنفال ٦٠) فيجب بذل غاية الجهد في وسائل نصرة الدين.

وقال تعالى ﴿ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ (التوبة ٥)، وهذه صيغة في غاية العموم توجب غاية التوسع في نصرة الدين واعلاء كلمة الله عز وجل.

وقال تعالى ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴾ (الإسراء ٥٧) أي يتنافسون في اتخاذ الوسائل التي تقربهم إلى الله تعالى.

وقال تعالى ﴿ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ﴾ إلى آخر قصة موسى والخضر عليهما السلام (الكهف ٧١-٨٢) وواضح أن الخضر عليه السلام اتخذ وسائل تناسب مقاصده، وإنما أنكرها موسى عليه السلام في بادئ الأمر لأنه لم يطلع على المقاصد التي كان الخضر يعرفها.

وقال تعالى ﴿ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ۞ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴾ (الكهف ٩٤-٩٥). والذي يساعد عليه السياق أن المعنى : ما مكني فيه ربي خير مما طلبتم لأنهم طلبوا سداً فأجابهم بردم ولكن بعد الاجتهاد في العمل والقوة فيه. ويظهر أن الردم أبلغ من السد في منع شرور ياجوج وماجوج لأن الردم يدفنهم دفناً أو هو قريب من ذلك، والله تعالى أعلم. وعن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)) رواه مسلم. وواضح أن عبارة ((فليغيره بيده)) تعم من استطاع تغيير المنكر فعلاً سواء كان ذلك باليد التي هي الذراع أو بغير ذلك من الوسائل.

فسواء كان هادم المنكر مباشرا بذراعه أو آمرا أو مشاركا أو مسببا بضرب من التدبير فإنه قد غير المنكر بيده. يساعد على هذا التفسير أن عبارة « فبلسانه » وعبارة « فبقلبه » إنما تتناول في التفسير المشهور من لم يستطع أن يغير فينكر بلسانه أو بقلبه. وواضح من صيغة الأمر أن إزالة المنكر فرض مهما كانت الوسيلة ولكن بشرط أن تكون وسيلة جائزة. وأما المضطر غير المستطيع فإن من أحكامه وجوب السعي للخروج من حكم الاضطرار.

٤- النهي عن مقاربة حدود الله تعالى :

قال تعالى ﴿ **تلك حدود الله فلا تقربوها** ﴾ (البقرة ١٨٧)، حدود الله تعالى هي أحكام دينه، ويرد النهي عن تعديها وعن مقاربتها.

فقوله تعالى ﴿ **تلك حدود الله فلا تعتدوها** ﴾ (البقرة ٢٢٩) هو كناية عن العصيان بترك واجب أو ارتكاب محرم.

وأما قوله تعالى ﴿ **فلا تقربوها** ﴾ فهو نهي عن مقاربة المعصية، وظاهر النهي يدل على التحريم. معنى ذلك أن المسلم يجعل حاجزا بينه وبين الوقوع في حدود الله تعالى. فقد يلزم المسلم نفسه بما ليس بواجب في الأصل ولكنه صار الآن في حكم الواجب لأن صيانة الواجبات يفتقر إلى الالتزام به، وكذلك قد يمنع المسلم نفسه مما ليس بمحرم في الأصل لئلا يقع في الحرام. وواضح أن ذلك الحاجز بين المسلم وحدود الله تعالى لا تعينه النصوص لأنه يتغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص، ولكن النصوص تأمر باتخاذ ذلك الحاجز، ثم يقوم المسلم بتعيينه من بين الوسائل الكثيرة التي بين يديه.

هذا هو ظاهر الآية الكريمة، وربما يذهب ذاهب إلى أن في الآية تجوزا أو استعارة وأن المراد بالمقاربة حقيقة المواقعة وليس اتخاذ حواجز لئلا يكون المسلم قريبا من المعاصي. والجواب وبالله تعالى التوفيق : إن الاستعارة كثيرة في كلام العرب ولكنها هنا مخالفة لظاهر الآية بل مخالفة لنصها، فلا مفر من التمسك بحقيقة

المقاربة قبل المواقعة إذ لا نعلم هنا ما يوجب صرف الآية عن ظاهرها.

ويؤيد ذلك أن النبي ﷺ نص على هذا الأصل كما في حديث الشبهات الذي سنذكره بعد قليل إن شاء الله تعالى، وكذلك ثبت استعمال هذا الأصل في مواضع متعددة في العهد النبوي.

من ذلك أن النبي ﷺ نهى عن استعمال بعض الأوعية للنبيذ إلا أوعية الأدم، وقد ثبت نصاً أن تلك الأوعية ليست محرمة لذاتها ولكنها منعت مؤقتاً لمجرد المساعدة في منع المسكرات.

فعن عائشة رضي الله عنها أن وفد عبد القيس قدموا على النبي ﷺ فسألوه عن النبيذ فنهاهم أن ينبذوا في الدُّبَّاء والنقير والمزفت والحنتم. رواه البخاري ومسلم. وعن بريدة قال قال رسول الله ﷺ « كنت نهيتكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكراً » رواه مسلم وغيره، وفي رواية « نهيتكم عن الظروف وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه وكل مسكر حرام » رواه مسلم وغيره أيضاً كما في (نيل الأوطار)[1].

فقول النبي ﷺ في الرواية الأخيرة « وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه » صريح في أن تلك الظروف لم تكن محرمة لذاتها ولكنه ﷺ ألزمهم الامتناع عنها مؤقتاً لخدمة حكم آخر وهو تحريم المسكرات لأن تلك الأوعية تساعد في تحول النبيذ إلى خمر، وهذه هي حقيقة نظام (سد الذرائع).

وعن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال « إياكم والجلوس في الطرقات » فقالوا : يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بُدٌّ نتحدث فيها، فقال « إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقها » قالوا : وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال « غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » رواه البخاري ومسلم.

---

(١) " نيل الأوطار " ٨/الأوعية المنهي عن الانتباذ فيها ونسخ تحريم ذلك.

وهنا أيضاً فإن الجلوس في الطرقات ليس محرماً في الأصل وإلا لما جاز التسامح فيه إلا بالاضطرار، ولكنه ﷺ ألزمهم تركه فصار في حكم الحرام لئلا يقعوا في النظر الحرام وأذى المسلمين والسكوت عن المنكر، ولذلك رخص لهم في الجلوس بشرط أن لا يكون الجلوس في الطريق وسيلة إلى تلك المحرمات وإنما يكون وسيلة إلى الخير والأمر بالمعروف.

وقال تعالى ﴿ **وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾ (الأنعام ١٠٨)، فنهى الله تعالى عن سب الطواغيت علماً أن معنى السب حاصل فيها حقاً وعلناً، غير أن سبها يتخذ وسيلة إلى سب الله سبحانه وتعالى.

وقال تعالى ﴿ **فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا** ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ **أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا** ﴾ (الكهف ٧١-٧٩)، ومن هنا بنى الفقهاء قضيتهم فيما إذا تيقن مسلم أن مال أخيه يشرف على الهلاك فهل له اتخاذ الوسائل لإنقاذه ولو بإتلاف بعضه إذا كان صاحب المال بعيداً غير عالم بالأمر؟ وتوجد أمثلة كثيرة لهذه القضية كمن وجد ظالماً يريد غصب مال أخيه فدفعه بفدية من مال أخيه.

وتوجد أمثلة كثيرة لسد الذرائع ذكر جملة منها المعاصرون من أهل الأصول، منهم الشيخ محمد أبو زهرة[١] والأستاذ عبد الكريم زيدان[٢] والدكتور محمد الأشقر[٣].

---

(١) " أصول الفقه " ٢٦٨-٢٧٦.
(٢) " الوجيز في أصول الفقه " ٢٤٥-٢٥١.
(٣) " الواضح " ١٤٤-١٤٨.

وأما إيجاب وسائل إقامة الواجبات فأمثلته كثيرة جداً لأنه يشمل بذل كل ما يلزم لإقامة الفرائض الإسلامية كلها ولإزالة المنكرات، فإذا وجب مثلاً إقامة جماعة فقد وجب معها بذل ما يقتضيه بناء مسجد، وإذا وجب نشر العلم وجب بذل ما يقتضيه بناء المدارس والتعليم فيها وكذلك إذا وجب الجهاد وسائر الفرائض الإسلامية. وقد سبق ذكر أدلة هذا الأصل ولا أشك أنه ليس موضع خلاف من حيث الأصل وإنما يختلف الفقهاء في التنفيذ حيث يرى بعضهم أن هذه وسيلة لازمة وقد يرى الآخر أنه يمكن الاستغناء عنها أو أن غيرها أولى منها.

فإذا كان إيجاب الوسائل موضع وفاق فإنه ينبغي أن يصبح منع الوسائل أو سد الذرائع كذلك لأن الاثنين يرجعان إلى نفس الأدلة.

٥- آية الأنفال :

قال تعالى ﴿ **مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۞ لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۞ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾ (الأنفال ٦٧-٦٩). وعن ابن عباس قال : لما أسروا الأسارى - يعني يوم بدر - قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر « ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ » فقال أبو بكر : هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار وعسى الله أن يهديهم للإسلام، وقال عمر : أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم، فهوِيَ رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قُلت - أي قول عمر - فلما كان من الغد جئتُ فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، فسألت النبي ﷺ فقال « أبكي للذي عُرِض على أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة منه - » وأنزل الله عز وجل ﴿ **مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى** ﴾ إلى قوله ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالا طَيِّبًا** ﴾ فأحل الله الغنيمة لهم. رواه مسلم مطولاً.

ونحتاج إلى تفسير هذه الآية الكريمة لأجل بيان موضع الاستشهاد بها في هـذا الأصل.

فقد ذهبت طائفة من المصنفين واشتهر عند الناس أن النبي ﷺ أخطأ في هـذا الموضع وأصاب فيه عمر رضي الله عنه ولذلك عاتب الله تعالى نبيه ﷺ بالآية ثم احـل لـه الغنيمة!!

وهذا تفسير باطل فقد ثبت أن المسلمين وقت بدر خرجوا أول الأمر يريـدون الغنيمة كما هو صريح الأخبار وظاهر القرآن في أوائل سورة الأنفال. وهذا يعنـي أن الغنائم كانت قد أحلت لهم قبل ذلك ولاشك أن الفداء نوع من أنواع الغنيمة.

ثم كيف يسوغ لصاحب علم أن يقول بأن النبي ﷺ استشار صحابته بين قتـل النفس وأخذ الأموال من غير أن يحل الله عز وجل له ذلك؟!

والصحيح في تفسير الآية إن شاء الله تعالى هو أن قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى ﴾ ليس نهياً ولا إنكاراً وإنما هو نفي كما في نحو قوله تعالـى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (آل عمران ١٤٥) والمراد فـي آيـة الأنفال هو النفي في الماضي والمعنى : ما كان لأحد من الأنبياء قبلك أن يكون لـه أسرى حتى يثخن في الأرض، فكان ينبغي للذين أرادوا الغنيمـة أن يشـكروا الله تعالى الذي أحل لهم ما كان حراماً على غيرهم ممن سبقهم، فلو أنهم أخذوا الغنيمة وهي محرمة عليهم لأصابهم في ذلك عذاب شديد. فإن كان في الآية عتاب فهو في قوله تعالى ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا ﴾ وهو متوجه إلى بعض مباشري الحرب مـن الصحابة رضي الله عنهم. ثم قال تعالى ﴿ لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُـمْ عَـذَابٌ عَظِيمٌ ﴾. والكتاب الذي سبق نزوله وعلم النبي ﷺ به هو حل الغنائم ومنها الفـداء. يؤيد ذلك التعقيب بحرف الفاء في قوله تعالى ﴿ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ ﴾، والفاء تشـعر أو تدل على ربط المعنى الذي بعدها بالمعنى الذي قبلها. وقد ثبت من حديث جـابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ ((وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلـي)) رواه البخاري ومسلم في سياق حديث.

يؤيد ذلك حديث عليّ عليه السلام قال : جاء جبريل إلى النبي ﷺ يوم بدر فقال

«خير أصحابك في الأسرى إن شاءوا القتل وإنْ شاءوا الفداء على أن يُقتل منهم عاماً مقبلاً مثلهم »، قالوا : الفداء ويقتل منا. رواه الترمذي وقال حسن صحيح وابن حبان والنسائي والحاكم، ونقل السيد محمد رشيد رضا عن الحافظ ابن حجر أن إسناده صحيح، ونقل عن الترمذي تفرد ابن أبي زائدة في وصله، قال محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى : ابن أبي زائدة هو يحيى بن زكريا، روى عنه الجماعة ووثقه أساطين الجرح والتعديل. اهـ[1].

فهذا حديث صريح في أن الله تعالى أحل لهم الغنيمة والفداء قبل أن يخيرهم النبي ﷺ وأن النبي ﷺ لم يفعل إلا ما أمر به فلا عتاب عليه. وأما ما ورد في آخر حديث مسلم « فأحل الله الغنيمة لهم » فيمكن صرفه عن ظاهره في الترتيب ولكن لا حاجة للإطالة بذلك لأنه من كلام بعض الرواة فلا حجة فيه أصلاً، وإنما يستغرب حديث عليّ عليه السلام من ظن أن قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ ﴾ للإنكار أو النهي وليس للنفي. وأما قول عمر ﷺ : وافقت ربي في ثلاث : في مقام إبراهيم وفي الحجاب وفي أسارى بدر. رواه البخاري ومسلم، فهذا لا إشكال فيه لأن عمر ﷺ اختار أحد الأمرين الجائزين عند الله تعالى كما أنه في اختياره كان مريداً للآخرة ونصرة الدين وليس مريداً للغنيمة.

وموضع الاستشهاد لهذا الأصل، أي أصل الاحتياط، هو قوله تعالى ﴿ لَوْلا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ فإن فيه حكم من اقتحم ما قد يكون حراماً فوافق الحرام حقاً أو وافق الحلال من حيث لا يدري، وذلك أن عبارة ﴿ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ يدور حكمها ثبوتاً ونفياً مع عبارة ﴿ لَوْلا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ ﴾، أي أن في النص إثبات العذاب عند عدم وجود الكتاب المذكور ونفي العذاب عند وجود الكتاب المذكور.

(١) " تفسير المنار " سورة الأنفال.

فمن فعل شيئاً من غير أن يطلب حكم الشرع وليس عنده سبب لاستصحاب الإباحة، فإن وافق الحلال من حيث لا يدري فلا إثم عليه فيما فعل، وهذا لا ينفي أنه قد يأثم بسبب تقصيره في طلب أحكام الدين. وأما إذا وافق الحرام فهو آثم فيما فعل بالإضافة إلى تقصيره في معرفة الدين.

وأما من اعتقد تحريم شيء فاقتحمه عازماً على المعصية ولكنه وافق الحلال بضرب من الخطأ فكذلك يتناوله إطلاق الآية من حيث أنه لا إثم عليه فيما اقتحم من الحلال، وهذا لا يمنع أن عليه إثم العزم على المعصية(١).

وقد نقل الإمام القرطبي(٢) عن أبي بكر بن العربي استدلاله بالآية على نحو ما ذكرناه وإنما لم أنقل عبارته لأنها توهم بأن عقد القلب على المعصية لا إثم فيه.

ومعلوم أيضا أن المجتهد إذا أخطأ فهو مأجور على اجتهاده وغير آثم فيما وقع فيه خطأ فلا ريب أنه غير مشمول بالوعيد في آية الأنفال، وكذلك حكم من قلده بوجه يصح فيه التقليد.

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله تعالى : وان ترك الذنب مع عزمه الجازم على فعله لكن تركه عجزا فهذا وإن لم يعاقب عقوبة الفاعل لكن يعاقب على عزمه وإرادته الجازمة. وقد دلت على ذلك النصوص الكثيرة فلا يلتفت إلى ما خالفها كقوله تعالى ﴿ وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ (البقرة ٢٨٤)، وقوله تعالى في كاتم الشهادة ﴿ فإنه آثم قلبه ﴾ (البقرة ٢٨٣)، وقوله تعالى ﴿ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ (البقرة ٢٢٥)، وقوله ﴿ يوم تبلى السرائر ﴾ (الطارق ٩)، وقوله ﷺ ((ورجل قال لو أن لي مالا لعملت بعمل فلان فهو بنيته وهما في الوزر سواء)). اهـ من (الفوائد).

وتوجد أدلة أخرى كثيرة تؤيد كلام ابن القيم، ولكن يستشكل ذلك من لا يفرق بين عقد القلب والظن والهم وحديث النفس أو الوسوسة، ولا ريب أن كل لفظ من هذه له غير معنى وحكم الآخر.

(٢) " صحيح البخاري " أوائل كتاب البيوع.

٦- حديث الشبهات :

عن النعمان بن بشير ﷺ قال قال النبي ﷺ ((الحلال بيّنٌ والحرام بيّنٌ وبينهما أمور مشتبهة فمن ترك ما شبّه عليه من الإثم كان لما استبان اترك ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان. والمعاصي حِمَى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه)) متفق عليه وهذا لفظ البخاري[1]، وفي رواية ((إن الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. ألا وإن لكل ملك حمىً ألا وإن حمى الله محارمه. ألا وإن في الجسد مضغةً إذا صلَحَت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)) رواه مسلم[2]، وفي رواية ((وإن حمى الله ما حرم وأنه من يرع حول الحمى يوشك أن يرتع فيه وإنه من يخالط الريبة يوشك أن يجسر)) رواه أبو محمد بن حزم[3] واحتج به في تفسير الروايات الأخرى.

قوله ﷺ ((وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس)) معناه أن الاشتباه في أمر معين ليس عاماً في الناس كلهم، بل قد يشتبه أمر على طائفة ولكنه حلال بين أو حرام بين في علم طائفة أخرى. وهذا موضع يخطأ فيه الناس من أهل العلم وغيرهم وذلك أن بعضهم إذا اشتبه عليه أمر فإنه يريد من أقرانه كلهم أن يتعاملوا مع ذلك الأمر وكأنه قد اشتبه عليهم كذلك !!

وقوله ﷺ ((ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم))وفي رواية ((ومن وقع في الشبهات))يعم ما اشتبه تحريمه من جهة الحكم الشرعي وأدلته وما اشتبه بالحرام الذي قد عُلم تحريمه. فمن زعم أن الحديث خاص في أحد النوعين فعليه بالدليل. وسيأتي ما يوضح النوعين إن شاء الله تعالى .

---

(١) " صحيح البخاري " أوائل كتاب البيوع.

(٢) " صحيح مسلم " .

(٣) " الإحكام " ٧٤٥-٧٤٦.

وقوله ﷺ «أوشك أن يواقع ما استبان» وفي رواية «وقع في الحرام»، لا تناقض بين الروايتين لأن آية الأنفال التي سبق تفسيرها تجمع بينهما. وذلك أن الذي يجسر على المشتبهات فإن العادة أنه يوافق الحلال مرة ويوافق الحرام مرة أخرى، فحين يوافق الحلال فإنه يوشك أن يوافق الحرام لأن الأمر يتكرر، وحين يقع في الحرام من طريق المشتبهات فهو آثم، وقد سبق بيان ذلك في تفسير آية الأنفال.

وقوله ﷺ «وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. ألا وإن لكل ملك حمىً ....». الحمى عند العرب كناية عن المكان الذي حمته الملوك فيُمنع دخوله. فلما كان حمى الله تعالى محارمه فإن ما حول المحارم إنما هو الوسائل والكيفيات والمباحات التي قد تُسخر لارتكاب المحارم أي الوقوع في الحمى. فكما ترى أن النبي ﷺ شبه الوقوع في الحرام من طريق الشبهات بالوقوع في الحرام من طريق ما ليس بحرام في الأصل ولكنه حول الحرام وليس ذلك إلا الوسائل والمباحات التي توصل إلى الحرام.

فأما أن يقال أن النبي ﷺ شبه حكم المشتبهات بحكم الذرائع لأن الاثنين يشتركان في إيقاع المسلم بالحرام إذا تسامح فيهما، ثم استأنف النبي ﷺ في إيضاح حكم الذرائع بقوله «ألا وإن لكل ملك حمىً ...»، وهذا يشعر بأن حكم الوسائل – أي الذرائع – كان في غاية الوضوح اسلامياً في عهد النبوة بحيث أن النبي ﷺ لإيضاح حكم المشتبهات شبهها بحكم الذرائع إلى الحرام. معنى ذلك أن التشبيه كان بين حكمين مستقلين غير أن بينهما تشابهاً.

وإما أن يقال أن التشبيه ليس بين أمرين مستقلين، وذلك انه حصل التشبيه بالراعي الذي يرعى حول الحمى لأنه ينطبق على بعض أنواع المشتبهات من الذرائع. يوضح الأمر أن المسلم الذي لم ينو معصية معينة ابتداءً ولكنه تسامح وافرط في الوسائل والمباحات بحيث أوصلته إلى تلك المعصية من حيث لا يشعر، فان الوسائل التي أدت به إلى الحرام تدخل في المشتبهات لان المسلم لم يعلم منتهى أمرها حتى وقع في الحرام. ثم يصير حكم الوسائل بيناً بعد الوقوع في الحرام، فقد

لإيضاح حكم المشتبهات شبهها بحكم الذرائع إلى الحرام. معنى ذلك أن التشبيه كان بين حكمين مستقلين غير أن بينهما تشابها.

وإما أن يقال أن التشبيه ليس بين أمرين مستقلين، وذلك انه حصل التشبيه بالراعي الذي يرعى حول الحمى لأنه ينطبق على بعض أنواع المشتبهات من الذرائع. يوضح الأمر أن المسلم الذي لم ينو معصية معينة ابتداء ولكنه تسامح وافرط في الوسائل والمباحات بحيث أوصلته إلى تلك المعصية من حيث لا يشعر، فان الوسائل التي أدت به إلى الحرام تدخل في المشتبهات لان المسلم لم يعلم منتهى أمرها حتى وقع في الحرام. ثم يصير حكم الوسائل بينا بعد الوقوع في الحرام، فقد سبق ذكر أدلة متعددة على أن الذي يسعى في الفساد فهو آثم في سعيه كله وسيلة وغاية. مثال ذلك لو أن رجلا شرع في سرقة فابتدأ بالركوب إلى موضع السرقة واشترى في طريقه بعض وسائل السرقة بمال حلال ثم خادع أهل البيت لإخراجهم ثم دخل وسرق فلا ريب أنه آثم في سعيه كله ابتداء من عقد النية إلى أخذ المال. وكذلك لو أن رجلا سعى في الزنا فابتدأ بتسخير الوسائل والمباحات حتى فعل الفاحشة. ولا يضر أن يقال : إن الحرام هنا ليس هو الوسيلة ذاتها ولكنه استخدامها للتوصل إلى الحرام، لا ضير في ذلك لأنه مجرد تفاوت في العبارة. غير أن الذي عقد العزم على معصية معينة وسعى في ذلك فإن سعيه في الوسائل إلى المعصية ليس من المشتبهات بل هو حرام بين منذ بداية الأمر.

وسواء كان حكم الوسائل مستقلا عن حكم المشتبهات أو كان بينهما عموم وخصوص فإن ما يدل عليه حديث المشتبهات بخصوص الذرائع يطابق ما سبق ذكره في الوسائل وفي النهي عن مقاربة حدود الله تعالى. وانظر في ذلك إلى قوله تعالى ﴿ **كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى** ﴾ (طه ٨١) فهذا نص صريح في تحريم الطغيان في الطيبات أي في الحلال، وليس ذلك إلا بأن يسخر الإنسان الحلال للتوصل إلى الحرام أو بأن يسرف الإنسان ويتعمق في الحلال بحيث يعطل الواجبات الإسلامية الكثيرة وينشغل عنها.

حقيقة الأمر فلا إثم. وأما ما حول الحرام من الوسائل والكيفيات والمباحات فمن سعى بها إلى الحرام فهو آثم في سعيه كله وسيلةً وغايةً، والله تعالى أعلم.

المطلب العاشر: ضبط التصرف في الوسائل منعاً وإيجاباً

١- ترصد المصادر والمبادئ والمكاسب :

واضح أن أهم المقاصد من تأصيل التصرف في الوسائل هي ثلاثة مقاصد:

الأول : التمهيد لإقامة الحق.

الثاني : منع الفساد في مصادره قبل أن يقع بالإضافة إلى إيقاف الفساد عند حده وإزالته قبل أن يتفاقم.

الثالث : الحفاظ على المكاسب الإسلامية والعمل على دوامها وتقويتها ومنع تطرق الفساد إليها.

وبحسب كفاءة الجهة الإسلامية وشعورها بثقل التكليف فإنها تحسب في خدمة تلك المقاصد حساب زمن طويل قد يبلغ عشرات السنين أو أكثر بكثير.

قال عز وجل ﴿ **قَالُوا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ۞ قَالَ مَا مَكَّنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا** ﴾ (الكهف ٩٤-٩٥)، فتدبر كيف أن أولئك القوم لم يقولوا : أن ياجوج وماجوج ظلمونا أو بغوا علينا ولكنهم قالوا ﴿ **مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ** ﴾ ، ولا نعلم ما يدل على أن فساد ياجوج وماجوج كان قد وصل إلى أولئك القوم، والظاهر أنهم أرادوا سداً يقطع على ياجوج وماجوج سبل الوصول إليهم، ولكن ذا القرنين رحمه الله تعالى لم يكتف بذلك بل حسب حساباً أكبر من ذلك بكثير إذ جعل على ياجوج وماجوج ردماً لا نزال إلى يومنا هذا ننتفع به، وسبق أن قلنا أن الردم أبلغ من السد.

وفي الحديث أن النبي ﷺ استيقظ من نومه وهو محمر وجهه وهو يقول «لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم ياجوج وماجوج مثل هذا »وحلق. رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم، ومعنى حلق : أي حلق بين إصبعيه.

وقد كنت أكتب عن استخلاف أبي بكر ﷺ فوجدت أدلة متعددة أن النبي ﷺ كان على مدى زمن طويل يمهد للخلافة الراشدة خصوصاً خلافة أبي بكر ﷺ، ثم إذا تدبر المرء أحداث السيرة النبوية ابتداءً من سرية الدعوة ثم الهجرة ثم مهادنة يهود المدينة ثم صلح الحديبية ووقائع أخرى فإنه يجد بلا شك أن النبي ﷺ كان يمهد السبل لمصالح أمته في عهده وفيما بعده ﷺ، وكان يمهد كذلك لمنع تطرق الفساد للأمة.

ويكفي في ذلك كله قوله تعالى ﴿ **وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ** ﴾ (التوبة ٥)فهذا نص في غاية العموم يوجب قطع كل سبيل يمكن أن يتخذه الكفار سبيلاً لإدخال الفساد على المسلمين، وهذا بالإضافة إلى حصر المشركين. ويكون ذلك كله على مدى أطول زمن يمكن أن تعمل فيه الوسائل التي يتصرف بها المسلمون. ولكن بحسب علو همة المسلمين يكون نصيبهم من ذلك.

ولعل من هذا المعنى، والله تعالى أعلم، قوله تعالى ﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ** ﴾ (الحج ٣٠)، وهذا على تقدير أن (من)لبيان المنشأ فهي لابتداء الغاية وفيها معنى التبعيض كذلك، وذلك حين يكون ما بعد (من)منشأ أو متضمناً لما قبلها من المعاني كقولك : اجتنب الكيد من المجرمين. معنى ذلك أن الأوثان بمعناها الواسع هي منشأ أو مصدر الرجس، فلما كان الرجس موجوداً أبداً في الأوثان فسواء كان ظاهراً أو كامناً فإن الواجب منعه من الوصول إلى المسلمين. وأيضاً فإن الاجتناب يتضمن الإبعاد المطلق أي الإبعاد بكل وجه ومن كل جهة، ولذلك كان الأمر باجتناب الخمر في آية المائدة أبلغ بكثير من النهي عن شربها لأن الاجتناب يوجب الإبعاد المطلق فيدخل في ذلك الشرب والصنع والبيع والشراء والنقل وشبه ذلك من التصرفات، فمن تصرف في الخمر بشيء من ذلك فإنه لم

يجتنبها. وكذلك الأمر باجتناب الرجس من الأوثان فإنه يتضمن منعه من الوصول إلى المسلمين بأي شكل من الأشكال وبأي سبيل من السبل وعلى مدى زمن مطلق، علماً أن الرجس موجود أبداً في الأوثان، بعضه ظاهر وبعضه كامن. ويعم الرجس مسالك الصد عن سبيل الله تعالى كلها لأن أصل تلك المسالك هو الشرك، فحتى لو وقع بعض المسلمين في بعض تلك المسالك فإنما يقعون فيها خطأ وهي أجنبية عنهم وأصلها من الشيطان.

فكما نرى أن أصل سد الذرائع في غاية الأهمية لأنه ضروري لحماية الدين وأهله، ولا يصح التفريط فيه بحال من الأحوال، ولا ريب أن الذين أصلوه من السلف كانت لهم ملكة عالية في فهم الدين والغيرة عليه. وكان العمل بهذا الأصل بعد العهد النبوي ظاهراً في خلافة عمر ﷺ، ثم اشتهر تأصيله عن الإمام مالك رحمه الله تعالى. وقد قيل إن الأئمة كلهم يأخذون بهذا الأصل غير إن بعضهم اجتنب اصطلاح سد الذرائع.

٢- **اعتبار طبيعة التشريع عند النظر في سد الذرائع :**

وذلك انه لا محالة من وجود بعض من يسخر المباحات للشر ويطغى في الطيبات. وقد أبيحت المباحات وهي هكذا، فلا يصح التفكير بمنع مباح معين عن عامة المسلمين إذا كان استعماله للشر بالقدر المتوقع من حكم الإباحة.

وقد تقدم في حديث أبي هريرة في زكاة الإبل والغنم انه قيل : يا رسول الله فالحمر؟ قال ((ما أنزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة: ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴿﴾ ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾ - (الزلزلة ٧-٨) رواه مسلم. فلا يصح البتة منع المسلمين عموما من التصرف في الحمر لمجرد أن بعضهم يستخدمها للشر، وإلا لأفضى ذلك إلى منع المباحات كلها وفيه من الفساد ما هو واضح.

وكذلك فروض الكفاية وشبهها من الأعمال كالإمارة والقضاء والطب وغيرها فإن القيام بها لا يخلو من وقوع بعض الأخطاء وقد شرعت هذه الأعمال وهي هكذا

فلا يصح التفكير بمنعها أو إيقافها لمجرد اجتناب أخطاء بالقدر المعتاد منـــها وإلا لأفضى ذلك إلى مفاسدة عظيمة.

ومحل سد الذرائع وايجابها هنا إنما هو في التمهيد لإقامـــة الفــروض الدينيـــة وصيانتها ومنع تطرق الفساد إليها.

٣- منع وإيجاب الذرائع لا يغير الحقائق الدينية :

وذلك لأجل المحافظة على قالب الشريعة، فلا يقال في الحلال أنه حرام لمجـرد أن الفقهاء منعوه سداً للذريعة، ولكن يقال أن السعي به في الفســـاد حـــرام، أي أن الحرام هو اتخاذ الحلال وسيلة إلى الحرام.

وكذلك لا نقول في المباح أنه فرض لمجرد أنه لزمنا التصرف بـــه بصـــورة معينة لأجل إقامة فرض معلوم، ولكن نقول إن الالتزام به حينذاك كان فرضاً.

والمحافظة على قالب الشريعة أمر ضروري فيه فوائد كثيرة، منها أن إيجـــاب الوسائل ومنعها ليس حكماً مطلقاً بل هو مقيد بوقت معين ومكان معين وقـــد يُقيـد أيضاً بقوم دون قوم، وهذه الحقيقة تقتضي إضافة الوجوب والتحريم إلى اســـتعمال الوسيلة وليس إلى الوسيلة ذاتها، وإلا فإن من لم يفهم ذلك فإنه قد يتمادى في إيجاب الوسائل وتحريمها ويتوارث المقلدون ذلك قرناً بعد قرن!!

٤- عدم حصر التفكير بوسيلة المباشرة :

فلأجل التمهيد لإقامة الحق ومنع الفساد يجب التفكير بكل الوسائل والأحكام التي تخدم المقصود وتساعد عليه.

ولفهم ذلك يمكن النظر إلى أحكام دينية لها وسائل ثابتة بالشرع. فالسرقة مثـــلاً وسبل منعها فقد ثبتت في الشريعة أحكام كثيرة تؤدي إلى سلامة المجتمـــع ونـــدرة السرقة بالإضافة إلى تشريع قطع يد السارق التي هي وسيلة المباشرة، وقد يكـــون القطع متأخراً في الرتبة عن الوسائل الأخرى وأما الزنا فإنه لا يمنع بقطع الذكر أو الاختصاء ولكن بغض البصر والحجاب وتيسير النكاح والحد ومـــا أشـــبه ذلـــك.

والكذب كذلك لا يمنع بقطع اللسان ولكن بغير ذلك من الأحكام وأساليب التربية الإسلامية.

فكذلك الأمر في الوسائل التي ليس فيها نص ولكن يتصرف بها المسلمون منعاً وإيجاباً بحسب ما تقتضيه الأحكام الإسلامية، فإن وليّ الأمر أو الفقيه لا يحصر فكره بوسيلة المباشرة وإلا فإنه قد يتأخر بحيث لا يقدر أن يفعل شيئاً، ولكنه يخدم المقصد الديني من كل جهة وبكل وجه مشروع.

وأيضاً فإن وسيلة المباشرة قد يكون فيها فوائد أخرى كثيرة مما يوجب سد الذريعة من غير وسيلة المباشرة، فعن سعد ابن أبي وقاص قال : رد رسول الله ﷺ على عثمان ابن مظعون التبتل ولو أذن له لأختصينا. متفق عليه كما في (نيل الأوطار)[1]، والمراد بالتبتل هنا الانقطاع عن النكاح، وإنما أرادوه منعاً للوسيلة التي تشغلهم عن الانقطاع إلى الله تعالى وقد قال تعالى ﴿ وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلا ﴾ (المزمل ٨) فالتبتل هو الانقطاع، فلم يحل لهم الاختصاء أو قطع الذكر لأجل الانقطاع إلى الله تعالى.

٥- تمنع الوسائل في مواضع قصد المنكر بها وتجب في المواضع التي لا يتم الواجب إلا بها :

تقدم أن الله تعالى أوجب السعي بالخير والتعاون على البر والتقوى وحرم السعي بالفساد والتعاون على الإثم والعدوان، فلا أظن أن الأئمة يختلفون في وجوب منع السعي بالفساد إذا كان قصد الفساد ظاهراً من استعمال الوسيلة.

مثال مشهور هو اتفاق العلماء على أن البيع بعد النداء من يوم الجمعة معصية ثم اختلف السلف في قضية جزئية وهي إذا وقع البيع بعد النداء فهل ينعقد وينتقل الملك أم لا؟ فذهب مالك رحمه الله تعالى إلى رد البيع وفسخه، وذهب الشافعي رحمه الله تعالى والجمهور إلى أن البيع ينعقد مع وقوع العصيان من جهة وقت

(١) " نيل الأوطار " ٦ / كتاب النكاح، باب الحث عليه.

البيع. المهم هنا أن مذهب الشافعي وغيره بانعقاد البيع وتصحيح انتقال الملك لا يتعارض مع قاعدة سد الذرائع، فإن الملك ينتقل ولكنه يؤدب وقد تغلق تجارته ويمنع منها حتى يتوب أو يعاقب بأي عقوبة تناسب ذنبه وتمنعه وتمنع غيره من تكرار الذنب.

وقد توسعنا في بيان ما ينعقد وما لا ينعقد من الأعمال التي تضمنت مخالفة شرعية وذلك في مباحث اختلاف المجتهدين وأحكام الخطأ من كتاب (المنهج الفريد). وذلك أن عقوداً كثيرة كالبيع والنكاح والطلاق وغيرها قد تقترن بخطايا ليست من صلب تلك العقود، فإن النكاح مثلاً قد يقترن في بلد ما بخطايا يفعلها عامة الناس وليست من صلب عقد النكاح، فلا مجال البتة لإبطال أنكحة الناس بسبب تلك الخطايا، ولكن يبطل العقد إذا فسد شرط من الشروط الخاصة بالعقد نفسه.

المهم هنا سد الذرائع حين يكون قصد المنكر ظاهراً.

مثال واضح لو أن رجلاً أجر داراً أو باعه لقوم مع ظهور الأدلة على أن أولئك القوم يتخذونه محلاً للقمار أو الفاحشة أو معاداة الله ورسوله فإنه من المحال أن يقال بجواز البيع أو الإجارة إلا بمعنى انعقاد العقد وانتقال الملك. ثم على تقدير أن العقد انعقد بالمعنى الذي ذكرناه فإنه لا يتعارض مع وجوب منع أمثاله من العقود قبل أن تقع وأما بعد وقوع العقد فيجب منع المنكر المترتب عليه وكذلك تجب مجازاة المتعاقدين بما يناسب ذنبهما.

ونحو ذلك يقال لو أن بائعاً باع سلاحاً لرجل وكان الظاهر الذي يعلمه البائع أن ذلك الرجل يريد بالسلاح الفساد كأن يريد قتل رجل بغير حق فلا ريب أن البائع قد سعى بالفساد وتعاون على الإثم والعدوان وبذلك يشمله ما ذكرناه في المثال السابق.

ونحو ذلك يقال فيما يسمى بالحيل الفقهية إذا كان قصد المنكر ظاهراً منها كمن توصل إلى الربا بأن أقرض زيداً مالاً بلا ربا ولكنه باعه خرقة بمائة دينار وهي لا

تساوي أكثر من دينار. فإن قصد الربا واضح ظاهر وإن كانت الصورة الظاهرة مزخرفة، ولا ريب أن قصد الربا إثم قبيح كما بينا في الكلام عن النية في أول فقرة في هذا الأصل، فالحكم هنا أن القرض جائز والربا ساقط وتجب عقوبة تجعل المرابي عبرة وتمنع غيره من الاقتداء به.

وكذلك من اقترب موعد زكاته ففرق ماله بين أولاده قبيل الموعد ثم استرجعه منهم بعد الموعد، يريد من كل ذلك إسقاط الزكاة. فإن قصد منع الزكاة واضح ظاهر هنا، وهذا يوجب أشد العقوبة التي تجعله عبرة سواء قلنا بانعقاد الهبة والاسترجاع أو عدم انعقادهما، وقد قيل أن بعض شيوخ الحنفية كان يتعاطى تلك الهبة والاسترجاع على انه حيلة جائزة!! وأما إلصاق حيلة ذلك الشيخ وأمثاله بالإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فغير صحيح فيما أرى.

وأدلة هذا الضابط متظاهرة متناصرة، ولكن قد يحصل اشتباه واختلاف في المحال أو الفروع التي يعمها هذا الضابط، وذلك من جهتين :

الجهة الأولى : إذا كان قصد المنكر غير ظاهر عند المجتهد، فإذا غلب على المجتهد عدم اعتبار الشبهات في هذا المجال كما يحكى عن الإمام الشافعي فانه يصرف نظره عن نية المتعاقدين ويحكم على ظاهر العقد، وأما إذا كان المجتهد يقيم للشبهات المعتبرة وزنا فانه ينتقل إلى ضابط آخر من ضوابط سد الذرائع وسيأتي ذلك بعد قليل إن شاء الله تعالى، وهذا هو المشهور عن الإمام مالك. وتوجد أمثلة كثيرة يكون قصد المنكر فيها غير ظاهر، وقد ساق بعضها ابن رشد[١] وحكى فيها باختصار الخلاف بين الفقهاء.

الجهة الثانية : هي ما ذكرناه من اختلاف الفقهاء فيما ينعقد وما لا ينعقد من درائع الفساد بعد وقوعها، المهم هنا أن هذا الاختلاف لا يتعارض مع اصل سد الذرائع كما سبق بيانه.

---

(١) " بداية المجتهد " ٢/ باب في بيوع الذرائع الربوية.

ومن لم يفقه هذه الأمور فانه قد يتمادى بحيث يقع في مفاسد كبيرة. مثال ذلك من سمع أن من لم يشتغل بماله وظن أن الزكاة تأكله فانه قد يجوز له أن يفرق بعض ماله بين أولاده بحيث تقل زكاته، ولكن إن جاز ذلك فإنه يشترط أن تكون الهبة للأولاد هبة حقيقية وبحسب ضوابط الشرع وهو شرط واضح لا يحتاج إلى ذكر غير أن من لم يفهم ذلك فإنه قد يتمادى بأن يغفل عن الشرط ويتعاطى الحيلة التي ذكرناها قبل قليل. وكذلك الذي يحصر نظره الفقهي بالعقد كالنكاح والبيع والشراء اهو منعقد أم لا؟ فإنه قد ينسى أهمية الأمور المقارنة للعقد فيتوهم أن انعقاد العقد يجعل الأمور كلها على ما ينبغي أن تكون!! وقد يساعد على هذا التوهم ان الفقهاء يستعملون لفظ الجواز والصحة والحل كمرادفات لانعقاد العقد، يضاف إلى ذلك أن أحكام الأمور المقارنة للعقود تكاد تكون مهملة في كثير من كتب الأحكام. وبذلك يتوهم المتأخر أن تصحيح العقد أو وصفه بأنه جائز أو حلال يجعل الأمور كلها على ما يصح أن تكون عند من صحح العقد!! وكلام بعض المصنفين يشعر أنهم وقعوا في هذا الوهم.

ومن أوضح ما يفهم به هذا الضابط هو قصة مسجد الضرار فليرجع إليه القارئ في كتب السيرة والتفسير.

ويساعد في فهم هذا الضابط أيضا ما ذكرناه من أحكام المسبب المتعمد فإنه يتناول أمثلة مشهورة تدخل كذلك ضمن الذرائع مع ظهور قصد السوء.

٦- يضبط منع وإيجاب الوسائل بحيث لا يتعارض ذلك مع حكم تلك الوسائل في المواضع الأخرى :

فيجب على الفقيه أن يتوسع في معرفة وجوه استعمال الوسيلة ومواضع فوائدها ومضارها قبل الهجوم على منعها أو إيجابها وإلا فإنه قد يغلو في حكمه على

الوسائل ويؤدي غلوه إلى مفاسد كثيرة. وتوجد أمثلة توضح هذا الضابط.

قال تعالى ﴿ **ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم** ﴾ (الحجرات ١٢)، فتأمل عبارة الآية الكريمة، فإن بعض الشيء هو قطعة منه قلت أو كثرت، وأما الكثير فلا يقع إلا على الكثير. وواضح الآن أن الظن الذي هو إثم سواء كان قليلا أو كثيرا فإنه يجب لأجل اجتنابه اجتناب كثير من الظن. فهذه الآية الكريمة أصل في سد الذرائع والاحتياط، وهي كذلك أصل في هذا الضابط وذلك لأنه لا مجال البتة لاجتناب الظن كله ولأن بعض الظن يجب البحث عنه والكشف عن حقيقته نحو تعديل وجرح الرواة والشهود ونحو معرفة ما يكنه غير المسلمين نحو الإسلام والمسلمين. فلما كان بعض الظن كذلك لم يصح منع الظن كله سدا للذريعة، وإنما ورد النص باجتناب كثير من الظن، كما جاءت في الشريعة أدلة متعددة ينضبط بها أمر اعتبار الظنون والكشف عنها.

وإذا كان سد الذريعة إلى الظن المحرم يقتضي اجتناب كثير من الظن، فإن وسائل ومباحات أخرى قد يجتنب القليل منها لأجل اجتناب التوصل إلى الحرام، وقد يكون الاجتناب في وقت دون وقت، فإن ذلك كله يختلف بحسب ما يقتضيه المقصد الديني وبحسب نوع الوسيلة وكيفية استعمالها في ذلك الوقت والمكان وكذلك قد يختلف حكم الوسائل من طائفة إلى طائفة.

ولعل من أمثلة هذا الضابط حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام وهو حديث مشهور، ثبت مرفوعا عن عدد من الصحابة، فعن سلمة بن الأكوع أن رسول الله ﷺ قال ((من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثالثة شيئا)) فلما كان في العام المقبل قالوا : يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام أول؟ فقال ((لا إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد فأردت أن يفشو فيهم)) رواه البخاري ومسلم والسياق لمسلم. والأحاديث واضحة أن الصحابة ﷺ فهموا التحريم من النهي عن الادخار وأنهم لم يخالفوا ذلك إلا بعد أن عرفهم النبي ﷺ سبب النهي ذلك العام فرجعوا إلى أصل الإباحة. وهذا الحديث يرجع إلى النوع الأول في هذا المبحث وهو النص

على سبب يستقل به الحكم[1]. ولكن المهم هنا أن النبي ﷺ منعهم من الادخار فوق ثلاثة أيام وهو مباح في الأصل، واتخذ النبي ﷺ ذلك وسيلة توجب على الصحابة أن ينفقوا من الأضاحي زيادة على القدر الواجب في الأصل. وتأمل كيف أن النبي ﷺ لم يأمرهم بإطعام قدر ثابت كالثلث أو النصف أو الثلثين، وإنما أوجب عليهم أن لا يدخروا فوق ثلاثة أيام، وفي ذلك رعاية لحاجة كل بيت فإن العائلة الكبيرة قد لا تبقي شيئا بعد ثالثة، وعائلة أخرى صغيرة قد يبقى معها أكثر من النصف. ويظهر أن النبي ﷺ ركن في هذا الحديث إلى ورع الناس حينذاك وإنهم يفعلون ما يأمرهم به فلا حاجة إلى الذبح في مكان عام واقتطاع جزء من كل أضحية، أو ربما وافق الحديث وجود كثير من الوافدين وحديثي العهد الذين لا يتحملون بعد الإلزام في التنفيذ. وعلى أي حال فإن ركون النبي ﷺ إلى ورع الناس حينذاك إنما هو قضية عين فلا يلزم أن تكون عامة.

ويتفرع من هذا الضابط ضابط آخر :

---

(١) من الأمثلة المشهورة للقائلين بالمصالح المرسلة في هذا العصر هو الإنفاق الزائد على الزكاة، هذا مع زعمهم أن المصلحة المرسلة لا يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء!! ولا أدري كيف استترت عنهم نصوص متعددة في القرآن والسنة توجب نصا إقامة فرائض الإسلام كلها وإن كان بالإنفاق الزائد على الزكاة أو بغيره نحو آية التوبة وآية الحديد وآية عبس، ونصوص أخرى توجب الإنفاق في مواضع من غير الزكاة، وفي هذه النصوص قدر كبير من العموم، منها الحديث المذكور هنا، وأخص منه حديث جابر مرفوعا عند مسلم في الحق في الإبل والبقر والغنم.

٧- يختص كل منصب بما يناسبه من الوسائل اللازمة والممنوعة :

ذكرنا قبل قليل أن حكم الوسائل قد يختلف بحسب الزمان والمكان والناس. وذكرنا في الضابط الأول وجوب إقامة أحكام الإسلام والمقاصد الدينية وإن إقامتها يتضمن التمهيد لها والمحافظة عليها ومنع تطرق الفساد إليها، ولذلك فإن كل منصب قد يختص بأحكام لأجل سلامة المنصب.

فالإمارة مثلا، فإنه بعد معرفة مقاصدها وأحكامها فإنها تحتاج لا محالة إلى تعاليم خاصة لسلامة هذا المنصب، وقد يقتضي ذلك إلزام من يتعلق الأمر به بأمور متعددة ومنعه من أمور أخرى وإلى غير ذلك من الوسائل لأجل سلامة المنصب.

وكذلك الأمر في كل منصب تتناوله المقاصد الدينية كالقضاء والجيش والطب والصيدلة والتدريس والهندسة وغيرها.

٨- منع الوسائل وإيجابها قد يكون عاما أو خاصا في طائفة وليس مقتصرا على الأفراد الذين تتعين الوسيلة من أجلهم :

وذلك أن طبيعة كثير من التشريعات هو بالمرتبة الأولى اعتبار حاجة الجماعة بصرف النظر عن حاجة كل فرد، وبالمرتبة الثانية اعتبار حاجة كل فرد. وليس من طبيعة هذه التشريعات أن تحقق لكل فرد غاية ما يناسبه كفرد بصرف النظر عن حال الجماعة لأن ذلك يؤدي إلى فساد حال الجماعة وبالتالي فساد حال الأفراد، كما أنه ليس في وسع البشر التوسع في تنفيذ شرائع خاصة لكل فرد.

وكذلك ولي الأمر حين يخدم الشرائع الدينية فإنه ينظر إلى مقاصد الدين في الجماعة كجسد واحد لأن الشرع أوجب هذا النظر[١]. معنى ذلك أن أحكام الاحتياط

---

(١) نحو قوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ (المائدة ٢)، وقوله تعالى ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ...﴾ (التوبة ٧١) وقوله تعالى ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ...﴾ (الحديد ٢٥)، وقد بين النبي ﷺ ذلك بحديث تمثيل المؤمنين بالجسد الواحد، ولذلك فإنه لا ينبغي أن يكون تصرف الصالح ذريعة لتصرف =

والنهي عن مقاربة حدود الله تعالى التي ينظر فيها الفرد إلى نفسه فإن ولي الأمر قد يطبق الأمر نفسه في الجماعة أو الطائفة منها وكأنها فرد واحد. فإذا وجد أولوا الأمر، حسب ضوابط الاحتياط والذرائع، أن منع وسيلة أو إيجابها أو التسامح فيها ضروري لتحقيق مقصد ديني في الجماعة فإن ولي الأمر يلزم الجماعة أو الطائفة منها بمقتضى ذلك وكأن الأفراد فرد واحد.

وقد تقدم في الضابط السادس حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي وكان نهيا عاما وليس مقتصرا على من يتعين عليه أن ينفق ومن يتعين عليه أن يأخذ.

وتقدم في الكلام عن النهي عن مقاربة حدود الله تعالى حديث النهي عن الأوعية وكان نهيا عاما في الجماعة أو في وفد عبد القيس، علما أن النهي كان سدا للذريعة ولم تكن الأوعية محرمة لذاتها كما ثبت ذلك في رواية صحيحة.

وكذلك حديث النهي عن كتابة الحديث وغيره من الوقائع التي ينظر فيها ولي الأمر إلى الجماعة كجسد واحد.

وقد يتضح المقام بقضية حكم اقتناء السلاح، فإنه يجب على ولي الأمر رعاية جماعة المسلمين ونشر الأمن فيهم ودفع الفساد عنهم، وهل يتعارض ذلك مع اقتناء الناس للسلاح؟ وقد يكون السلاح سكينا أو مسدسا أو رشاشا أو مدفعا أو صاروخا أو غير ذلك. فمن المحال أن يسمح لفرد أن يحتج بإباحة الملكية والتجارة ويريد بذلك اقتناء مدفع في بيته أو صاروخ أو شبه ذلك من الأسلحة الثقيلة، ومن المحال كذلك أن يتسامح ولي الأمر مع زيد لأنه منضبط ولا يتسامح في ذلك مع سعيد لأنه أقل ضبطا. وكذلك من البعيد جدا أن يفكر ولي الأمر بمنع السكين عن الناس عامة بحجة أن بعضهم يستعملها للقتل والعدوان ويتغافل ولي الأمر عن منافع السكين

= الفاسد ولكن على وجه مخالف. بل بالغ بعضهم في ذلك بحيث أنه إذا وجد حال الجماعة يقتضي التسامح في حكم معين فإنه قد يتسامح فيه مع نفسه أيضا وليس ذلك لحاجته إلى التسامح مع نفسه ولكن فقط لموافقة الجماعة في بعض الأحكام التي لها صبغة جماعية.

وعن مقدار الصعوبة في منعها. ثم ما بين السكين والمدفع أسلحة خفيفة فيها مجال اجتهاد بحسب تزاحم اقتناء السلاح مع واجب نشر الأمن في الجماعة وفيها أيضا مجال لضبط اقتناء السلاح بضوابط.

٩- اعتبار كبر المصلحة أو المفسدة في الحكم على الوسائل :

وإنما أفردنا هذا الضابط لأنه يكثر الكلام في سد الذرائع عن كثرة أو ندرة الوقوع مما قد يصرف نظر المبتدئ عن أهمية كبر المصلحة أو المفسدة وإن كانت نادرة في أول الأمر. وذلك ان العبرة في هذا الأصل إنما هو بتأثير المصلحة أو المفسدة على الجماعة، وواضح عقلا ان مصلحة واحدة كبيرة قد تكون انفع بكثير للجماعة من مصالح صغيرة متعددة، وكذلك القول في المفسدة[1] .

مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر** ﴾ (آل عمران ١١٨)، فان النهي في الآية الكريمة عام في المؤمنين كلهم، وكذلك قوله تعالى ﴿ **بطانة من دونكم** ﴾ هو عام في غير المؤمنين كلهم كما بينا بتوسع في كتاب (فقه الإيمان). غير أن المفسدة الحاصلة من مخالفة النهي تتفاوت بحسب موقع المخالف في الجماعة. فمخالفة واحدة للآية الكريمة من أحد أولياء الأمور أو من يصلح للتولية قد تكون اعظم مفسدة على المدى القريب من مائة مخالفة من عامة الناس. ولذلك فان المقاصد الشرعية القريبة تقتضي زيادة التشديد في حكم الوسائل في هذا المجال على أولياء الأمور ومن يصلح للتولية ثم من يتوقع منه ان يرتقي لذلك ثم عامة الناس. وكذلك قوله تعالى ﴿ **وما تخفي صدورهم أكبر** ﴾ يوجب اتخاذ الوسائل للكشف عما يكنه هؤلاء للمسلمين. ثم إن هذه الآية الكريمة ونحوها مع قوله تعالى ﴿ **لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة** ﴾ (التوبة ١٠)

---

(١) المراد بالمصلحة هنا هو تحقيق المقصد الشرعي وأما المفسدة فهي التفريط فيه، وأما دعوى البدخشي في تعريف (المناسبة) بأن المصلحة هي اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته فكلام غير مستقيم ولعله أخذه من أصول المتكلمين، والله تعالى أعلم.

تجعل حكم الوسائل في هذا المجال أشد أهمية بكثير من حكمها لمنع المسلم من بعض المخالفات الاجتهادية المحتملة.

وهذا ضابط مهم لأن التصرف في الوسائل ليس بالأمر الهين في كثير من الأحيان، خصوصا حين يقتضي الأمر إيجاب أو منع مباحات قد اعتاد الناس على التسامح فيها، ولذلك لا محالة من ترتيب المصالح والمفاسد حسب كبرها، ثم التصرف في حكم الوسائل بمقتضى ذلك.

ولا يخفى على القارئ أن المفاسد الصغيرة بالنسبة إلى غيرها إذا كثرت وتراكمت أو طالت فإنها يمكن أن تصير مفسدة في غاية الكبر، ولذلك فإن الاهتمام بالمقاصد القريبة ليس معناه إغفال المقاصد البعيدة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في الضابط الأول.

١٠- الترتيب الزمني بين الوسائل والمقاصد :

سبق في الضابط الرابع أن الفقيه أو ولي الأمر يخدم الحكم أي المقصد الشرعي من كل جهة أي بوسائل متعددة. ولذلك فإن من الوسائل ما يسبق الحكم، ومنها ما يقترن به أو يتأخر عنه ثم يمضي معه.

ويتضح الأمر بأحكام كان لها وسائل منصوصة.

فالناظر في تحريم الخمر مثلا يجد أن الله تعالى قد مهد الطريق له بوسائل تربوية وفكرية سبقت التحريم ثم وردت أحكام أخرى مساعدة بعد التحريم.

فمما سبق التحريم المطلق قوله تعالى ﴿ **يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾(البقرة ٢١٩)، فعند احمد والترمذي رواية عن عمر ﷺ صريحة في أن هذه الآية الكريمة لم تكن تحريما مطلقا لأن الرواية تنص على أن قوله تعالى ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم**

سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ (النساء ٤٣) نزل بعد آية البقرة ثم نزل التحريم المطلق بعد ذلك في آية المائدة. وحديث عمر المذكور صححه الترمذي وعلي بن المديني كما نقل ابن كثير[1]. وبعبارة أخرى فإن تحريما مقيدا نزل قبل التحريم المطلق. ثم بعد التحريم المطلق نهى النبي ﷺ نهيا مؤقتا عن بعض الأوعية، ويظهر أنها الأوعية التي تساعد على تخمر الشراب، وكذلك شرعت عقوبة لشارب الخمر.

مثال آخر الزنا فقد مضت مع تحريمه أحكام كثيرة أخلاقية واجتماعية لأجل إبعاد المسلم عن الفاحشة، غير أن نكاح المتعة وهو عندنا ليس بزنا قطعا ولكنه من ذرائع الزنا قد تأخر تحريمه إلى سنوات طويلة بعد تحريم الزنا.

وهكذا في سائر الأحكام الدينية فإن ولي الأمر لا يقف عند حد في البحث عما يخدمها من وسائل قبل إقامتها وبعد ذلك.

١١- تجديد النظر في حكم الوسائل :

المقصود هنا الوسائل التي لم يخصها نص بالحكم وإنما هي داخلة في عموم السعي لإقامة الدين ولمنع المنكرات وهدمها بحسب نظر المجتهد. فواضح مما تقدم أن الوسيلة التي تخدم حكما معينا اليوم قد يختلف شأنها بعد زمن بل قد تصير ضارة بالحكم الشرعي.

ولذلك فإن الحكم على الوسائل ينبغي أن يقترن بمراقبة دائمة للأمر وتجديد النظر بين حين وآخر في حكم تلك الوسائل.

مثال ذلك امتلاك الناس لبعض الأسلحة، فإنه ينظر في فوائده ومضاره من حيث خلق الناس في استعماله، ومدى انتشار الجرائم ومدى تأثير الدولة في حماية الناس وشبه ذلك من الأمور المتغيرة، فبحسب تغير هذه الأمور يمكن أن يكون امتلاك الناس لبعض الأسلحة وبضوابط مفيدا ويمكن أن يكون ضارا إلى الغاية.

---

(١) " تفسير ابن كثير " البقرة ٢١٩/المائدة ٩٠.

وأما الوسائل التي وردت فيها نصوص خاصة كما قيل في بعض أحكام البيوع وغيرها فتجري عليها ضوابط العمل بالنصوص ولكن قد قيل أنه إذا عرف يقينا أن حكما معينا ليس مقصودا في ذاته ولكنه مجرد وسيلة إلى مقصد فإن تلك الوسيلة وإن كانت منصوصة فإن فيها بعض المجال للترخيص وتجديد النظر بحسب تأثيرها في المقصد وتغير ذلك أو بحسب تأثيرها في مقصد آخر وتزاحم المقصدين. وهذا الكلام لا غبار عليه كأصل ولكن لا بد من الإشارة إلى أن وصف حكم منصوص بأنه ليس بمقصد ليس بالأمر الهين فإنه خلاف الأصل، ومن جازف فيه بغير برهان فقد يخدع نفسه ويعطل الشريعة من حيث لا يدري، فالأمر يحتاج إلى رسوخ في الأصول وفي القضية الفقهية المطلوبة.

١٢- تقدير حكم الوسائل وعدم الغلو فيه :

تقدم أن الوسيلة لم تجب ولم تمنع على الجماعة أو طائفة منها إلا لأن ذلك أصبح ضروريا لخدمة المقاصد الشرعية الواجبة. وبخلاف ذلك فإن تلك الوسيلة ليست ممنوعة ولا واجبة، وللمسلم حرية الاختيار في التصرف بها ولا يصح منعه من ذلك لأنه حق شرعي له.

فإذا أمكن حصر المنع والإيجاب بالوجوه أو الاستعمالات التي تخدم المقصد الشرعي دون غيرها فقد وجب ذلك.

مثال ذلك آية البقرة في الخمر، قال تعالى ﴿ **يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾(البقرة ٢١٩)، فهذه الآية الكريمة دلت قطعا على تحريم مقيد لأنه لا شك بوجوب اجتناب الإثم، معنى ذلك أن الآية الكريمة أوجبت أن يمتنع المسلم من استعمال الخمر بالصورة التي تؤثر على دينه كالصلاة وتدبر القرآن الكريم ونحو ذلك من الواجبات. وقد يتأيد ذلك بحديث أبي سعيد قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ((يا أيها الناس إن الله يبغض الخمر ولعل الله سينزل فيها أمرا فمن كان عنده منها شيء فليبعه ولينتفع به))

قال : فما لبثنا إلا يسيرا حتى قال ﷺ « إن الله حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية[١] وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبيع » قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها طرق المدينة فسفكوها. رواه مسلم كما في (منتقى الأخبار)[١].

فقبل التحريم المطلق للخمر كان الانتفاع بالخمر مباحا وأما مطلق الاستعمال فليس بمباح. ولذلك فإن آية البقرة نص في سد الذرائع لأنها أوجبت على المسلمين قبل التحريم المطلق أن يجتنبوا الخمر حيث تكون وسيلة إلى الإثم، كما إن سنة النبي ﷺ في شأن الخمر تدل صراحة على أن العلم بأن وسيلة معينة فيها إثم كبير وإن إثمها أكبر من نفعها لا يستلزم المنع المطلق لتلك الوسيلة، فلا يصح تجاوز الحد في سد الذرائع إن أمكن ذلك، وإنما قيدنا عدم التجاوز بالإمكان لأن عدم منع الخمر مطلقا في عهد النبوة إلا بعد آية المائدة إنما هي قضية عين لا تستلزم العموم. ولا ندري لعل الوقت بين آية البقرة وآية المائدة كان يسيرا فانقضى بالإرشاد والموعظة، ولو طال الوقت لكان الشأن غير ذلك، ويظهر أيضا أن النبي ﷺ ركن إلى ورع الصحابة وإلى تمييزهم بين الإثم والمنافع، ولا ندري لعل الشأن كان غير ذلك لو كان النبي ﷺ بين قوم لا يركن إليهم. وقد سبق بيان حكم قضايا الأعيان في الكلام عن العموم في أفعال النبي ﷺ.

وبعد تحريم الخمر تحريما مطلقا نهى النبي ﷺ عن الانتباذ في بعض الأوعية وكان النهي سدا للذريعة كما سبق بيانه في الكلام عن النهي عن مقاربة حدود الله تعالى. المهم هنا أنه بخلاف شأن الخمر قبل آية المائدة فإن النهي عن الانتباذ في تلك الأوعية كان عاما أو قريبا من العموم في الناس سواء منهم من يعرف كيف

---

(١) الظاهر أنها آية المائدة والله تعالى أعلم.

(١) " نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار " ٨/كتاب الأشربة.

يجتنب تخمر النبيذ ومن لا ينتبه إلى ذلك، فيظهر أن التمييز بين هؤلاء وأولئك فيه من التكلف ما يصح اجتنابه.

ويزيد الأمر وضوحا الفرق بين الخمر والمال، أما الخمر فقد قال تعالى **﴿ ...فاجتنبوه لعلكم تفلحون ۞ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾** (المائدة ٩٠-٩١)، فإن الأوصاف المذكورة في قوله تعالى **﴿ أن يوقع بينكم العداوة ﴾** إلى آخر الآية موجودة كلها في المال أيضا، بل قد يكون وجودها في المال أكثر بكثير من وجودها في الخمر، وتوجد نصوص كثيرة تبين مساوئ المال منها حديث عقبة بن عامر قال : صلى رسول الله ﷺ على قتلى أحد ثم صعد المنبر كالمودع للأحياء والأموات فقال «إني فرطكم على الحوض وإن عرضه كما بين أيلة إلى الجحفة. إني لست أخشى عليكم أن تشركوا بعدي ولكني أخشى عليكم الدنيا أن تنافسوا فيها وتقتتلوا فتهلكوا كما هلك من كان قبلكم» متفق عليه واللفظ من مسلم. ومع ذلك فإن الخمر حرمت تحريما مطلقا وأما المال فلا يصح البتة أن يطلق تحريمه، وكذلك فإنه من الغلو الشديد أن يخدع أحدهم بمساوئ المال فيذهب إلى منعه عن الناس سدا للذريعة واستثناء القدر الضروري منه للطعام والسكن والملبس وشبه ذلك من الضروريات، فهذا نظر فاسد لأن في المال منافع كثيرة لا يجوز شرعا تفويت مصالحها وليست من جنس منافع الخمر. ولذلك فإن المال لا يمنع ذاته كما حرمت الخمر ذاتها ولكن التصرف في المال يخضع لأحكام الوسائل من جهتين، **الأولى** : سد الذرائع إلى سوء التصرف بالمال، **الثانية** : اتخاذ الذرائع إلى تسخير المال لإقامة الواجبات الدينية. وهذا كلام في غاية الاختصار إذ لا مجال هنا للتوسع في فقه الأموال، وإنما المهم هنا هو صرف المبتدئين عن الخطأ والغلو في سد الذرائع بسبب قصر النظر على جهة من جهات كثيرة.

مثال آخر إيجاب أن تستر المرأة وجهها، وليس الكلام هنا مع من يظن أن النصوص الخاصة بالحجاب توجب ذلك، ولا مع من أحب أن يأمر أهله بذلك ولا مع من أمر بذلك في مواضع خاصة اقتضت أن لا تعرف المرأة وليس لها شأن

بالحجاب. وإنما المهم هنا النظر في حجة من اعتقد أن نصوص الحجاب لا توجب ستر الوجه ولكنه أوجبه على النساء عموما سدا للذريعة بدعوى أن الناس لا يتقيدون بغض البصر[1]!! فهنا أيضا قد قصر المتكلم نظره على جهة من جهات متعددة ولم يعتبر طبيعة التشريع. وما يدريه أن كشف الوجه على سبيل الجواز لا الوجوب فيه منافع مقابلة وإن ستره على سبيل الوجوب على النساء عامة فيه مضار مقابلة للفوائد المرجوة ؟ فلا ريب ان قضية ظهور الوجه جوازا ليس من نوع امتلاك مدفع في البيت كما ذكرنا في مثال سابق حتى يجزم بمنعه سدا للذريعة، وكذلك ليست أهمية القضية من نوع أهمية الانتباذ في أوعية معينة حتى يطلق القول بمنع ظهور الوجه كما منعت تلك الأوعية، علما أن الانتباذ في تلك الأوعية إنما منع لوقت محدود.

مثال آخر سبق ذكر فروعه هو العقود التي تمنع سدا للذريعة سواء كانت بيعا أو شراء أو نكاح كتابية غير ذمية أو غير ذلك، فإن العقد إذا وقع بالشروط الخاصة به رغما من سد الذرائع فإنه عقد منعقد كما هو مذهب الشافعي، وأما القول بأنه غير منعقد ففيه غلو وخلط بين أحكام مستقلة مما يؤدي إلى مفاسد، ولكن سبق القول في الضابط الخامس أن انعقاد العقد ليس بمانع من العمل بسد الذرائع في حق المتعاقدين وغيرهم، بل قد يجوز أيضا الأمر بما يمحو آثار ذلك العقد المنعقد كالطلاق بعد النكاح ونحوه، فعن شقيق قال : تزوج حذيفة يهودية فكتب إليه عمر : خل سبيلها، فكتب إليه : أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟ فقال : لا ازعم انها حرام

---

(١) يستند اختلاف الناس في جواز إظهار الوجه إلى اختلافهم في تفسير بعض النصوص، الأول : قوله تعالى ﴿ ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ﴾ (النور ٣١) فهل يوجد زينة يجوز للمرأة أن تتعمد إظهارها أم يصح هنا أن يكون المستثنى ليس من المستثنى منه ولا من الحكم المسند إليه أي الإبداء أي أنه ليس باستثناء متصل ولا منقطع؟! الثاني : الحديث الذي فيه نهي المرأة المحرمة عن أن تنتقب أو تلبس القفازين، وهذا الحديث قد رواه البخاري مرفوعا، والنقاب هو غطاء الوجه يلبس تحت العينين أو فيه نقبان على العينين، المهم هنا هو هل يصح أن يجب في إحرام الحج ما هو حرام قبيح في غير الحج أم أنه تأويل بعيد معارض للأصل ويحتاج إثباته إلى برهان؟

ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن. رواه ابن جرير الطبري بإسناد صححه الحافظ ابن كثير[1]، وفي خبر آخر عن عمر أنه جعل العقد باطلا!! ولكن وصف ابن كثير الخبر بأنه غريب جدا.

وتوجد أمثلة أخرى منها الإفتاء بتحريم زراعة العنب بالكلية لئلا تعصر منه الخمر، وكذلك الإفتاء بمنع النساء من دخول المساجد لئلا يقع فساد، ذكرهما الدكتور محمد الأشقر[2] ومنها القول بمنع تيمم من لم يجد الماء لئلا يتهاون بعضهم فيتيمم إذا برد عليه الماء. والخلاصة إن من الغلو منع وإيجاب الوسائل من غير رعاية الضوابط الخاصة بهذا الأصل.

وسيأتي في الكلام عن الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى التأكيد على أهمية المباحات لأنها وسائل الواجبات وما من مسلم إلا وهو مضطر إليها ولذلك فإنها إذا منعت لسبب ما لزم ان يكون المنع محصورا بوقت أو طائفة أو شبه ذلك من القيود لئلا يؤدي منعها إلى حرج.

١٣- الشروع في المحرمات :

من القواعد الأصولية أن التحريم الشرعي يتضمن تحريم الشروع في المحرمات وإن لم يتمها نحو الشروع في القتل والسرقة والزنا والإفساد في الأرض وسائر المحرمات. فمن شرع في شيء من ذلك مع وجود القصد فقد شملته نصوص السعي بالفساد ومكر السيئات ونحوها. وضبط ذلك يحتاج إلى مراقبة ونظر دقيق وذهن متوقد لان الشروع في المحرم قد يشتبه أمره بل قد يشبه الشروع في المباح، ولذلك فان سد الذرائع إلى الشروع في المحرمات يحتاج إلى إعمال دقيق للضوابط التي سبق ذكرها، وعدم إغفال من قد يتحايل لارتكاب المحرمات بالشروع فيما يشتبه أمره.

---

(١) " تفسير ابن كثير " البقرة ٢٢١، ولنا في كتاب (فقه الإيمان) مبحث واسع في حكم نكاح غير المسلمة.

(٢) " الواضح " ١٤٧.

إيضاح : ما هو المقصد الشرعي؟

ذكرنا في أوائل هذا الأصل (بعد الكلام عن النية) أن كل حكم إسلامي فهو مقصد قائم بذاته ويحتاج إلى وسائل تخدمه. هذا هو الأصل في الأحكام الدينية وعليه براهين كثيرة جدا، فإن كل نص يوجب إتباع القرآن والسنة فإنه يستلزم اعتبار كل حكم ديني مقصدا قائما بذاته.

غير أن بعض الأئمة وصف بعض الأحكام المنصوصة بأنها من قبيل الوسائل التي يجوز فيها من التسامح ما لا يجوز في المقاصد، وقد ذكرنا ذلك في الضابط الحادي عشر. المهم هنا هو التنبيه إلى أن صرف حكم معين فيه نص خاص من كونه مقصدا إلى كونه وسيلة ليس من نوع صرف ظاهر اللفظ عن ظاهره، فان صرف الظواهر اللفظية أمر في غاية الكثرة ويكثر تداوله جدا بين الفقهاء، وأما صرف حكم فيه نص خاص من كونه مقصدا إلى كونه وسيلة فأمر نادر وقد سبق ذكر حديث النهي عن الأوعية من أمثلته، وإنما قلنا إنه وسيلة وليس مقصدا لان النص صريح في ذلك. وبالإضافة إلى ندرة ذلك فإن معرفته تحتاج إلى زيادة رسوخ في الأصول والفقه وذلك لان الكثير من الأحكام هي مقاصد من جهة ووسائل من جهة أخرى كالعبادات وكتحريم الخمر والربا وغيره، فان الصلاة من اعظم المقاصد وهي أيضا وسيلة لاجتناب الفحشاء والمنكر، وكذلك تحريم الخمر فانه مقصد قائم بذاته وهو أيضا وسيلة إلى منع الرذائل في الجماعة، ومثله يقال في تحريم الربا وأحكام أخرى كثيرة.

ولذلك فإن صرف حكم من كونه مقصدا إلى كونه مجرد وسيلة يحتاج إلى اجتماع شرطين، **الأول** : قيام البرهان على انه ليس بمقصد، **الثاني** : قيام البرهان على انه وسيلة إلى مقصد. ولا ريب أن اجتماع الشرطين ليس بالأمر الهين، غير أن الذي في قلبه زيغ قد يتغافل عن الشرط الأول فيزعم في أحكام كثيرة أنها مجرد وسائل، يريد بذلك تعطيلها.

وأما تقسيم المقاصد الدينية حسب تفاوت مصالحها وتقديم ما هو أولى بالتقديم

عند التزاحم فهذا أمر آخر ذكرناه مختصرا في الضابط التاسع وفي تزاحم الأحكام.

واصبح واضحا إن شاء الله تعالى أن فقه الوسائل في غاية الأهمية وان التقصير فيه كان أحد الأسباب الكبيرة وراء ضعف المسلمين في مواجهة أعدائهم الذين برعوا في الوسائل إلى مقاصدهم الخبيثة، وأما المسلمون فتفرغوا للأحكام وصبوا جهودهم عليها دون الوسائل، فلا ريب أن الحاجة قائمة إلى قوم يتفقهون في الوسائل إلى المقاصد الإسلامية القريبة والبعيدة. وقد يتفرغون لذلك ويؤسسون النظريات وينقحونها المرة بعد المرة حتى تنضج وتخدم المقصد من جهات متعددة.

المطلب الحادي عشر: ضبط الاحتياط

سبق في مقدمة هذا الأصل تعريف الاحتياط بأنه إما الامتناع مما لا يظهر تحريمه بسبب شبهة تحريم معتبرة وإما التزام ما لا يظهر وجوبه بسبب شبهة وجوب معتبرة. وذكرنا في تفسير حديث المتشابهات أنه عام في الاشتباه في الحكم الشرعي نفسه والاشتباه في محل الحكم أو موقعه، وسواء كان الاشتباه في هذا أو ذاك فإنه ليس عاما في الناس كلهم، ولكنه يعم طائفة دون أخرى.

ويوجد نوع آخر من الاحتياط وهو الترك بسبب شبهة كراهة غير تحريمية أو الالتزام بسبب شبهة ندب غير واجبة، ولا نريد تناول هذا النوع بأكثر من قولنا أنه يضبط بنحو ضوابط النوع الأول.

وقد أجاد الإمام أبو حامد الغزالي(١) رحمه الله تعالى في بيان أنواع الشبهات وأحكامها، وتبعه شمس الدين الأبياري(٢). والمقصود هنا هو ضبط الاحتياط بما يساير ما سبق من أحكام العلم والظن ويساير الاستعمال القرآني لهذه الألفاظ ويكون مناسبا لمباحث هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

---

(١) " إحياء علوم الدين " ٢/١٠٧-١٤٠.

(٢) " الورع ".

١- وجوب البحث عن الحكم الشرعي قبل الفعل. وأما الأوصاف الاحتمالية الطارئة على الأعيان ومواقع الأحكام فلا تأثير لها إلا عند قيام الدليل على تأثيرها :

أما وجوب البحث عن الحكم الشرعي قبل الفعل فأدلته كثيرة، منها قوله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله** ﴾ (الحجرات ١)، وقد سبق تفسير الآية في المبحث الثاني، وكذلك قوله تعالى ﴿ **لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم** ﴾ (الأنفال ٦٨) وقد سبق في هذا الأصل تفسير هذه الآية الكريمة. فالذي لا يبحث عن الأحكام يكون مقصرا في معرفة دينه، كما أنه إن وقع في الحرام في قضية معينة وهو لا يدري لأنه لم يبحث فإنه آثم فيما وقع فيه بالإضافة إلى تقصيره في معرفة الدين. قال الإمام الأبياري : وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجوز الهجوم على الأعمال قبل انكشاف حكمها. اهـ[١].

وأما مواقع الأحكام من الأطعمة والثياب وسائر الأموال التي في أيدي المسلمين فإن الأصل هو حمايتها من المطاعن بسبب أوصاف احتمالية طارئة إلا إذا قام دليل شرعي يقتضي الخروج عن الأصل. ولا ريب أن الحماية من المطاعن لا يعني إثبات الصلاح ولا نفي الفساد غير أنه لم يأت في هذا المجال دليل يوجب أكثر ذلك.

أما الحماية من المطاعن فعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال « فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا » فأعادها مرارا ثم رفع رأسه فقال « اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت » رواه البخاري[٢] في سياق حديث. فكما إن حرمة أعراض المسلمين

---

(١) " الورع " ٢٥.

(٢) " صحيح البخاري " كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى.

تتضمن حمايتها من الطعن إلا بحجة من الله تعالى، فكذلك أموال المسلمين لها مثل حرمة الأعراض. بل إن الطعن في الأموال بسبب الأوصاف الطارئة عليها كأن يقال : هذا مال مغصوب وهذا مال حرام، إنما هو طعن في الأعراض.

وأما قولنا بأن الأصل في هذا الموضع هو الاكتفاء بالحماية من المطاعن فلا حاجة إلى تكلف إثبات العدالة ولا نفي الفسق كما نفعل في قبول رواية الحديث والشهادات، فلأن تلك هي سنة رسول الله ﷺ كما أن القرآن الكريم يشهد لها. بل إن الأصل في التعامل مع غير المسلمين في الأموال التي بأيديهم هو إهمال أو إغفال الأوصاف الاحتمالية الطارئة التي تمنع التعامل إلا إذا قام دليل يقتضي الخروج من الأصل، هذا مع لزوم رعاية أصول التعامل مع غير المسلمين بصرف النظر عن كون الذي في أيديهم حلالاً أم حراماً، وقد توسعنا في بيان ذلك في كتاب (فقه الإيمان).

وقد صح أن النبي ﷺ اشترى من رجل مشرك شاةً. رواه البخاري[1] في سياق حديث طويل.

وصح أيضاً أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد، وفي رواية : توفي – أي النبي ﷺ – ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير. رواهما البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[2].

وعن أنس بن مالك أن خياطاً دعا النبي ﷺ لطعام صنعه فذهبت مع النبي ﷺ فقرب خبز شعير ومرقاً فيه دبَّاء وقديد رأيت النبي ﷺ يتتبع الدباء من حوالي القصعة فلم أزل أحب الدباء بعد يومئذ. رواه البخاري[3].

وصح أيضاً أن بريرة تصدق عليها بلحم فأهدت منه لبيت النبي ﷺ فقال « هو صدقة عليها وهدية لنا » رواه البخاري[4].

---

(١) " صحيح البخاري " كتاب الأطعمة .

(٢) " نيل الأوطار " ٥/كتاب الرهن .

(٣) " صحيح البخاري " كتاب الأطعمة .

(٤) " صحيح البخاري " كتاب الأطعمة .

وتوجد أحاديث أخرى من هذا النمط، لا يعرف فيها أن النبي ﷺ سأل عن مصدر ما اشتراه أو أهدي إليه، أهو مكتسب بالحلال أم بغيره ولا شبه ذلك من الأسئلة. قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : إن المجهول إن قدم إليك طعاما أو حمل إليك هدية أو أردت أن تشتري من دكانه شيئا فلا يلزمك السؤال بل يده وكونه مسلما دلالتان كافيتان في الهجوم على أخذه. وليس لك أن تقول الفساد والظلم غالب على الناس فهذه وسوسة وسوء ظن وإن بعض الظن إثم. ويدل عليه إنا نعلم أن الصحابة ﷺ في غزواتهم وأسفارهم كانوا ينزلون القرى ويدخلون البلاد ولا يحترزون من الأسواق. وكان الحرام موجودا، وما نقل عنهم سؤال إلا عن ريبة. اهـ[1]باختصار. وقال الغزالي أيضا : وكذلك كانوا – أي الصحابة – يأخذون الغنائم من الكفار الذين كانوا قد قاتلوا المسلمين وربما أخذوا أموالهم واحتمل أن يكون في تلك الغنائم شيء مما أخذوه من المسلمين، وذلك لا يحل أخذه مجانا بالاتفاق بل يرد على صاحبه عند الشافعي رحمه الله، وصاحبه أولى به بالثمن عند أبي حنيفة رحمه الله، ولم ينقل قط التفتيش عن هذا. اهـ[2]. ونقل ابن حزم[3] رحمه الله عن الصحابة في عهد النبوة نحو ما قاله الغزالي. بل إن مقتضى هذا النقل يعد من الضروريات التي لا مفر منها عند التأمل، فلو لم يأت بها دليل خاص فهي لازمة اضطراراً.

وواضح أن المقصود هنا بالأوصاف الطارئة كمثل أن يقال في الثياب أو أي سلعة أخرى أهي مكتسبة بالحلال أم بطريق محرم ؟ وهذا الطعام أهو ملوث بحرام أم لا ؟ وأما لحم الخنزير مثلاً فكونه لحم خنزير ليس وصفاً طارئاً ولا إشكال في حكمه من هذه الجهة.

---

(١) " إحياء علوم الدين " ٢/١٣٢.

(٢) " إحياء علوم الدين " ٢ / ١٣٤-١٣٥.

(٣) " الإحكام " ٧٤٩.

٢ـ متى تكون الشبهة معتبرة ؟ :

سبق في أول مبحثين من الكتاب بيان حكم العلم والظن، واتضح هناك تعظيم شأن العلم والحق والنهي عن اتباع الظن، وقلنا أن العلم الظاهر هو إدراك للشيء بحقيقة تدل عليه. ولذلك فان الشبهة المعتبرة هي التي توجد حقيقة خاصة بها تدل عليها أو على غيرها حصرا ولكن من غير تعيين. ويستثنى من ذلك المواضع التي قام الدليل على عدم اعتبار الشبهات فيها.

ويتضمن هذا الكلام أربعة أو خمسة شروط.

الشرط الأول :

أن توجد حقيقة أو علامة صحيحة ثابتة في جملة محصورة وتقتضي الحكم الشرعي ولكن لا يتعين موضع تلك الحقيقة أو العلامة في تلك الجملة أهو هذا أم ذاك؟ ويعمل هذا الشرط سواء كان المشتبه به حكما أو محل حكم.

مثال ذلك حديث عدي بن حاتم ﷺ قال : سألت النبي ﷺ عن صيد المعراض وسألته عن صيد الكلب فقال ((ما امسك عليك فكل فان اخذ الكلب ذكاة، وإن وجدت مع كلبك أو كلابك كلبا غيره فخشيت أن يكون أخذه معه وقد قتله فلا تأكل فإنما ذكرت اسم الله على كلبك ولم تذكره على غيره.)) رواه البخاري[1]، فتوجد هنا حقيقة مشاهدة وهي وجود كلب غريب مع كلب الصيد، فإذا تعذر أن يعلم من حال الكلبين أيهما اخذ الصيد أولا فقد وجب عدم الأكل لأنه لا يدري اهو صيد أو ميتة؟

مثال آخر أن يرمي صيدا فيجرحه فيقع في ماء فيجده ميتا فلا يعرف هل مات من الرمية أم من الغرق؟

مثال آخر لو اختلطت ميتة بمذكاة أو بعشر أو اختلطت رضيعة بعشر نسوة، فتوجد هنا حقيقة قد تعذر تعيينها فصارت الجملة كالشيء الواحد ولا يمكن اجتناب الحرام إلا باجتنابها. وظاهر كلام الإمام الغزالي[2] أن هذا موضع إجماع.

---

(١) " صحيح البخاري " كتاب الذبائح والصيد.

(٢) " أحياء علوم الدين " ١١٦/٢.

وكذلك إذا كان المشتبه به حكما، وقد ذكرنا مثالين في الكلام عن حكم العمل بالعلم الظاهر، أحدهما حديث خيار المجلس في البيوع إذا اشتبه أمره على بعضهم من جهة أن الحديث صحيح الإسناد في الظاهر كما أنه يدل على الخيار في الظاهر، ويجب اتباع الظواهر في الشريعة غير أن التعرض لحقوق الآخرين وأموالهم يطلب فيه التوصل إلى يقين من الظواهر. فالحقيقة التي أدخلت الأمر عند ذلك المكلف في المشتبهات وأوجبت عليه الاحتياط هو أن عنده أحاديث واجبة الاتباع ولكنه لا يستطيع أن يتعرض بها لحقوق الناس حتى يصل إلى يقين من أمرها، فوجب على هذا المكلف أن يرجع إلى الأصل المتيقن منه في البيوع ولكن بشرط أن يحتاط لحديث خيار المجلس حتى يصل من أمره إلى يقين، وقد سبق بيان كيفية ذلك في أوائل الكتاب. وهكذا الأمر في كل دليل شرعي يوجب أو يحرم غير أن المكلف لضيق الوقت أو نحوه من الأسباب لم يصل بالدليل إلى المرتبة المطلوبة من العلم سواء كانت المرتبة المطلوبة يقينا أو علما ظاهرا. فمن وجد مثلا أدلة صحيحة توجب صلاة الجماعة وتيقن منها ولكن اشتبه عليه عموم الوجوب أهي واجبة على الكفاية مندوبة في حق الآخرين أم واجبة على كل رجل غير معذور أم واجبة كذلك مع التوسع في الأعذار؟ فمن تيقن من وجوبها ولكن اشتبهت عليه هذه الوجوه فإنه يلزم نفسه بها لئلا يقع في الإثم حتى يصل في الأمر إلى المرتبة المطلوبة من العلم.

الشرط الثاني :

أن تكون الشبهة محصورة، وذلك أن محال الحكم الشرعي قد تكون محصورة أو غير محصورة وأما الأدلة الشرعية نفسها فليس فيها شبهة غير محصورة.

مثال واضح لو أن رضيعة اشتبهت بعشر فقد وجب اجتناب الكل وكذلك لو اشتبهت الرضيعة بنساء قرية فيها عشر نسوة فقط فهذه شبهة محصورة. ولكن لو اشتبهت رضيعة بنساء بلد كبير فإنه لا تأثير لها ويحل للرجل أن ينكح من يشاء من

نساء البلد ممن تحل له وكأن الرضيعة غير موجودة. أما اجتناب الشبهة المحصورة فيقتضيه حديث المتشابهات وقد سبق شرحه وكذلك حديث عدي بن حاتم في الصيد بالكلب وقد ذكرناه قبل قليل وتوجد أحاديث أخرى سيأتي بعضها إن شاء الله تعالى.

غير أن الشبهة المحصورة تحتاج إلى ضبط لأن ما بين عشر نسوة ونساء بلد كبير أوساط كثيرة يحتاج ضبطها إلى جهد كبير، ولكن بهذا الضبط يتضح دليل إهمال الشبهة غير المحصورة إن شاء الله تعالى.

فحقيقة الضابط في التمييز بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة هو أنه بعد اجتناب المقدار الذي فيه حرام غير معين إذا بقي للمكلف مجال واسع أي لا حرج فيه للتمتع بالحلال من النوع الذي تركه فهي شبهة محصورة يجب اجتنابها، وأما إذا كان اجتناب الشبهة يؤدي إلى الضيق والحرج في التمتع بذلك النوع من الحلال فهي شبهة غير محصورة فلا اعتبار لها.

يوضح الأمر أن المباحات إنما هي مباحات بالمعنى الاصطلاحي باعتبار تسخيرها فيما لا ثواب فيه ولا إثم، غير ان تلك المباحات نفسها ينقلب حكمها حين تسخر للثواب ويكون استعمالها من باب السعي في طاعة الله تعالى، وقد سبق تفصيل ذلك في الكلام عن الوسائل. معنى ذلك أن المباحات من حيث الجملة هي وسائل الطاعات وإن التضييق على المسلمين في الحلال إذا طال أو أدى إلى الحرج فإنه يؤدي لا محالة إلى التضييق عليهم في سبل خدمة الدين وطاعة الله تعالى. مثال ذلك السفر فإنه وسيلة لكثير من المنافع النفسية والمالية والعلمية والثقافية، ومن الصعب أو المتعذر على الناس ضبطه بحيث يتميز السفر الخالص للطاعة أو المنفعة والسفر الخالص لما لا منفعة فيه ولا إثم. ولولا منافع السفر الكبيرة لما كان جائزا في رمضان وعذرا لقصر الصلاة والبعد عن الأهل والوطن. ولذلك فإنه لو امتنع الناس من السفر المباح وطال الامتناع فإنه يؤدي لا محالة إلى ضيق في معارفهم ومعاشهم وغير ذلك من أحوالهم مما فيه ضرر على الجماعة لأنها فقدت وسيلة مهمة إلى منافع كثيرة.

ونحو ذلك يقال في سائر ما احله الله تعالى من النساء وطيبات الطعام وتعمير

الأوطان وشبهه. ولذلك فإن كل شبهة يؤدي اعتبارها إلى التوسع في ترك الحلال أي إلى الحرج في الانتفاع به فهي شبهة غير محصورة فلا اعتبار لها. وعلى ذلك سنة النبي ﷺ والله تعالى اعلم، فإن الزنا كان كثيرا عند المشركين في العهد المكي وكذلك الكسب الحرام، وأما رضاعة غير الأولاد فكانت معروفة في مكة والمدينة ومع ذلك لم يمنع المسلمون من البيع والشراء والنكاح بحجة الشبهات إلا حين يكون المنع خاصا أو محصورا كأن ينهى فلان عن نكاح فلانة بسبب شبهة محصورة فيهما وأما الشبهة التي تعم الجماعة فلا قيمة لها، والسر وراء ذلك والله تعالى اعلم هو كما ذكرنا من أن المسلم مضطر إلى المباحات لأنها وسائل الواجبات من حيث يشعر أو لا يشعر المكلف، معنى ذلك أن الحرج في التمتع بالحلال فيه ضرر كبير على الجماعة.

يؤيد ذلك أنه لا يجوز منع الحلال بصورة مطلقة، فعن أنس أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ قال بعضهم لا أتزوج وقال بعضهم أصلي ولا أنام وقال بعضهم أصوم ولا أفطر، وبلغ ذلك النبي ﷺ فقال « ما بال أقوام قالوا كذا وكذا لكني أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني » رواه البخاري ومسلم.

وعن ابن عباس قال بينا النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم فسأل عنه فقالوا أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم فقال النبي ﷺ « مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه » رواه البخاري[١]، هذا مع أن الوفاء بالنذر واجب إلا أن يقع على معصية. وفي كلام الفقهاء تفريق بين نذر ترك المباح ونذر المعصية وكأن إطلاق ترك المباح ليس بمعصية. وفي هذا التفريق نظر لأن ترك المباح بصورة مطلقة يقترن أو يؤدي لا محالة بكثير من الناس إلى المعصية لأنه يؤثر على طبيعتهم التي فطروا عليها ويشغلهم عن الواجبات الإسلامية الكثيرة.

---

(١) " صحيح البخاري " كتاب الأيمان والنذور .

وقد فهم الأبياري[1] من كلام الإمام مالك أن من نذر ان يمشي إلى الشـام أو إلـى مصر أو إلى الربذة إن كلم فلانا أو ما أشبهه انه معصية ثم تأول الابيـاري أنـها ليست معصية إلا إذا نوى الناذر كذا وكذا!! علما إن الذي يمشي إلى الشام أو إلـى مصر قد شق على نفسه وشغلها بما لا نفع فيه وترك وراء ظـهره الكثـير مـن الواجبات الإسلامية في نفسه وأهله وأمته سواء نوى كذا وكذا أو لم ينو.

وأما تقدير المقادير التي يؤدي تركها احتياطا إلى حرج فهو يختلف من قضيـة إلى أخرى ولا مجال لضبطه هنا بأكثر مما ذكرناه من رفع الحرج في الحلال.

وهذا الإمام الغزالي مع توقد ذهنه وقوته في العلم فانه رحمه الله تعالى قـال : والرضيعة إذا اشتبهت بقرية فيها عشر نسوة وجب الاجتناب، وإن كانت ببلدة فيـها عشرة آلاف لم يجب. وبينهما أعداد، ولو سئلت عنها لكنت لا أدري ما أقول فيـها، ولقد توقف العلماء في مسائل هي أوضح من هذه إذ سئل احمد بن حنبل رحمـه الله عن رجل رمى صيدا فوقع في ملك غيره أيكون الصيد للرامي أو لمـالك الأرض؟ فقال : لا أدري، فروجع فيه مرات فقال : لا ادري. وكثيرا من ذلك حكينـاه عـن السلف في كتاب العلم، فليقطع المفتي طمعه عن درك الحكم في جميـع الصـور. اهـ[2].

والشرط الأول، أي وجود العلامة أو الحقيقة الدالة على الشبهة، له أثر كبير في حصر الشبهة. فان الحرام الكثير قد تهمل الشبهة عليه إذا كانت العلامـات الدالـة على مواضعه غير ظاهرة، بل إن الحرام الغالب تهمل شبهاته فيما أرى إذا انتفـت العلامات، ومن حد حدا لتأثير غلبة الحرام فعليه بالدليل فإنه لا يعقل فـرق بيـن النصف وما زاد على النصف بقليل. وبخلاف ذلك فإنـه إذا كـانت العلامـات أو الحقائق الدالة على مواضع الشبهة موجودة فإنه مهما كبرت الجملة فإن العلامة في كل قسم منها يمكن أن يجعل الشبهة في مقدار محصور.

---

(١) " الورع " ١٩-٢٠.

(٢) " إحياء علوم الدين " ٢/١٣٥.

وعلى أي حال، فإن الناس يختلفون في القدرة على التمييز بين المحصور وغير المحصور، يضاف إلى ذلك أن الحرج يختلف من طائفة إلى أخرى بل من شخص إلى آخر، ولذلك فإن المفتي أو القاضي قد يقضي لهذا بما لا يقضي لذاك إذا كان أساس القضاء رفع الحرج وذلك بحسب اختلاف الشخصين في الأحوال والأوصاف التي تؤثر في الحرج، يوضح الأمر أن رفع الحرج من جنس رفع الضرورة، ويتفاوت الناس فيها كما يدل عليه قوله تعالى ﴿ **إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ۞ إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا** ﴾ (النساء ٩٧-٩٨).

فإذا كانت الشبهة غير محصورة وعلامات الحصر منتفية فحكمها ما ذكرنا من رفع الحرج سواء كان الحرام قليلا أو كثيرا غالبا، إذ لا دليل يوجب تعيين حدود لمقدار الحرام غير المعين. وقد فصل ذلك الإمام الغزالي تفصيلا حسنا، قال أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى : فلو قدر غلبة الحرام وقد اختلط غير محصور بغير محصور فماذا تقولون فيه إذا لم تكن في العين المتناولة علامة خاصة ؟ فنقول إن أخذه ليس بحرام لأن الأصل الحل ولا يرفع إلا بعلامة معينة كما في طين الشوارع ونظائرها. بل أزيد وأقول : لو طبق الحرام الدنيا حتى علم يقينا انه لم يبق في الدنيا حلال لكنت أقول : نستأنف تمهيد الشروط من وقتنا ونعفو عما سلف ونقول ما جاوز حده انعكس إلى ضده فمهما حرم الكل حل الكل. بل أقول : لو ورد نبي في مثل هذا الزمان لوجب عليه أن يستأنف الأمر ويمهد تفصيل أسباب الأملاك بالتراضي وسائر الطرق ويفعل ما يفعله لو وجد جميع الأموال حلالا من غير فرق إذ لا يتم الصلاح برد الكافة إلى قدر الضرورة والحاجة. ومالي اقدر هذا وقد كان ما أقدره فلقد بعث الله نبينا ﷺ على فترة من الرسل فكانت الأموال كلها أو أكثرها

أو كثير منها حراما وعفى ﷺ عما سلف ولم يتعرض لهم. اهـ[1] مع اختصار. واستطرد الغزالي في بيان فساد القول بالاكتفاء بقدر الحاجة فقط إذا غلب الحرام ولم يكن محصورا، واسباب فساده متعددة منها إبطال الحج والزكاة والكفارات وكل عبادة تناط بالغنى.

وأما اعتبار ترك الحرام الغالب غير المحصور وغير المعين ورعا كما ذهب إليه الغزالي فان الغزالي نفسه اعتبر هذا النمط من الورع خارج استطاعة عامة الناس وانه خلاف المتعين في الفتوى بل ضرب الغزالي مثلا لما عده ورعا ان طريق الدين الذي لا يقدر عليه إلا الآحاد لو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام وخرب العالم!! وارى انه ينبغي أن ينظر في وجه آخر من الورع وهو مشاركة الجماعة فيما يتعين عليها إذا كان المقصود هو المحافظة على الصبغة الجماعية وعلى تماسك الجماعة.

وقال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : لو اختلطت رضيعة أو عشر رضائع بنسوة بلد كبير، فلا يلزم بهذا اجتناب نكاح نساء أهل البلد، بل له أن ينكح من شاء منهن، وهذا لا يجوز أن يعلل بكثرة الحلال، إذ يلزم عليه أن يجوز النكاح إذا اختلطت واحدة حرام بتسع حلال ولا قائل به، بل العلة الغلبة والحاجة جميعا. اهـ[2]، فقد علل الغزالي هنا بالحاجة وهي رفع الحرج الذي ذكرناه وأما تركيب رفع الحرج مع غلبة الحلال ففيه نظر إذ لا يقوم دليل فيما نعلم على اعتبار حدود معينة للغلبة، وإنما العبرة بعد رفع الحرج هو ظهور الحقيقة الخاصة التي تدل على موضع الحرام المشتبه، فهذه الحقيقة تساعد في حصر الحرام مهما كثر، وأما إذا انتفت العلامات فحكم الحرام غير المحصور هو كما ذكرنا قبل قليل بصرف النظر عن مقداره، ونقلنا ذلك عن الغزالي أيضا.

---

(١) "إحياء علوم الدين " ٢/١٢٠ – ١٢٢.

(٢) "إحياء علوم الدين " ٢/١١٦.

الشرط الثالث :

أن يكون الكشف عن حقيقة الشبهة متعذرا أو غير متعين. وهذا شرط واضح إذ لو انكشفت حقيقة الشبهة انتقل حكمها إلى الحلال البين أو الحرام البين.

ولعل من هذا النوع حديث عقبة بن الحارث انه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب فجاءت أمة سوداء فقالت : قد أرضعتكما قال فذكرت ذلك للنبي ﷺ فاعرض عني، قال : فتنحيت فذكرت ذلك له، فقال « وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما » فنهاه عنها. رواه البخاري واحمد، وفي رواية : فأتيت النبي ﷺ فقال « وكيف وقد قيل؟ دعها عنك » أو نحوه. رواه البخاري، وفي رواية : ففارقها عقبة ونكحت زوجا غيره. رواه البخاري(١).

وقد اختلف السلف في تفسير الحديث وفي حكم شهادة المرأة الواحدة في الرضاعة، غير أن في تفسير الحديث وجها تساعد عليه القواعد وهو أن شهادة تلك الأمة كانت بينة تامة أو ناقصة. فان كانت ناقصة فلعل شيوع استعمال المرضعات حينذاك ساعد على اعتبارها. ولكن لو استطاع عقبة بن الحارث أن يرجع في الأمر إلى والديه ووالدي أم يحيى لكان يجوز له أن يكذب أو يؤيد تلك الشبهة. وأيضا فان قول النبي ﷺ «قد زعمت » وفي الرواية الأخرى «قد قيل » يشعر أن كلام تلك الأمة لم يبلغ مرتبة البينة التامة وإنما كان شبهة معتبرة. والله تعالى أعلم.

والكشف عن الشبهات فيه قواعد، ففي مواضع يكتفى بالسؤال المباشر، وفي مواضع أخرى يعتمد على العلامات ولا ينفع سؤال لأنه لا يوثق بجواب، وفي مواضع أخرى يؤخذ بالحكم الأصلي قبل ورود الشبهة ويكون الكشف معفوا عنه، وفي مواضع أخرى يكون السؤال والكشف تنطعا مذموما. وقد ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أمثلة متعددة في (الإحياء).

---

(١) انظر " صحيح البخاري " كتاب الشهادات، وانظر " نيل الأوطار " ٦/باب شهادة المرأة الواحدة بالرضاع.

الشرط الرابع :

أن يكون محل الشبهة معينا بالحكم.

وذلك كالاشتباه في امرأة معينة اختلطت بعدد محصور أو خمر أو لحم خنزير اختلط بطعام ونحو ذلك مما حكم عليه لعينه.

ولكن لو أن ألف دينار من الحرام اختلط بمثله أو أقل أو أكثر من الحلال فإن الألف الحرام تصير غير معينة من جملة الخليط، فلو أعدت أي ألف من الخليط إلى صاحبها فقد زال الحرام. وكذلك لو كان لرجل مال بعضه بالحرام وكان لرجل آخر عليه حق فأخذه من جملة ذلك المال فإن صاحب الحق إنما أخذ من الحلال إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك. وكذلك حكم الأعيان التي يشتريها من خلط النقود الحلال بالحرام، فإن الحرام في جملة ماله غير معين إذا كان أصله العملة النقدية.

ولعله لذلك كان كثير من السلف يقبلون المال والعطايا من ولاة الجور الظلمة حملا على أنهم كانوا يأخذون ما يجوز لهم من الحلال ويبقى للظالم الحرام والعياذ بالله تعالى.

قال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى : وقد كان المختار الكذاب يبعث إلى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر بأموال فيقبلونها. وكان الحسن وسعيد بن جبير والشعبي وسائر التابعين يأخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة لا على أنهم كانوا يتولونهم ولا يرون إمامتهم وإنما كانوا يأخذونها على أنها حقوق لهم في أيدي قوم فجرة. وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الأمر بعد قتل علي عليه السلام. اهـ[1] مع اختصار. وقال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : فإن قيل : فقد روي عن علي ابن أبي طالب ﷺ أنه رخص فيه وقال : خذ ما يعطيك السلطان فإنما يعطيك من الحلال وما يأخذ من الحلال اكثر من الحرام. وسئل ابن مسعود ﷺ فقال له السائل : إن لي جارا لا أعلمه إلا خبيثا يدعونا أو نحتاج فنستسلفه فقال : إذا دعاك فاجبه وإذا احتجت فاستسلفه فان لك المهنأ وعليه

---

(١) " أحكام القرآن " ١/٦٩-٧١.

المأثم. وأفتى سلمان بمثل ذلك. وروي انه قال رجل لابن مسعود ﷺ إن لي جار يأكل الربا فيدعونا إلى طعامه افنأتيه؟ فقال : نعم. وروي في ذلك عن ابن مسعود روايات كثيرة مختلفة، واخذ الشافعي ومالك ﷺ جوائز الخلفاء والسلاطين مع العلم بأنه قد خالط مالهم الحرام. اهـ[1] مع اختصار. وقد حاول الإمام الغزالي التشكيك في صحة بعض تلك الروايات وحمل بعضها الآخر على أن الحلال كان أكثر من الحرام في المقدار، وهو تخريج ضعيف فيما نرى وقد سبقت مناقشته في الشرط الثاني. وقال الغزالي : وما ينقل من إقدام على الأكل كأكل أبي هريرة ﷺ طعام معاوية مثلا إن قدر في جملة ما في يده حرام فذلك أيضا يحتمل أن يكون إقدامه بعد التفتيش واستبانة أن عين ما يأكله من وجه مباح. اهـ[2] وفي هذا التخريج ضعف أيضا لما تقدم.

وإنما نتكلم هنا عن الشبهة في المال على تقدير أنها مجردة من أحوال مقارنة توجب حكما مغايرا، وأما المال الذي بيد سلطان جائر إذا كان الحصول على ما يجوز منه يستلزم أن يبيع الرجل بعض دينه بالدنيا فإن ذلك لا يحل قطعا، وللعلماء فيه كلام طويل.

الشرط الخامس :

أن لا تعارض الشبهة أصلا شرعيا.

وذلك أن الأصل الشرعي مقدم على الشبهة سواء كانت ضعيفة أو غالبة.

مثال ذلك حديث أبي هريرة قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : ولدت امرأتي غلاما أسود – وهو حينئذ يعرض بأن ينفيه – فقال له النبي ﷺ « هل لك من إبل؟ » قال : نعم، قال « فما ألوانها؟ » قال : حمر، قال « هل فيها من أورق؟ » قال : نعم، قال « فأنى ذلك؟ » قال : لعله نزعه عرق، قال « فلعل

---

(١) " إحياء علوم الدين " ٢/١٣٦.

(٢) " إحياء علوم الدين " ٢/١٣٥.

ابنك هذا نزعه عرق)) ولم يرخص له في الانتفاء منه. رواه البخـــاري ومســـلم. واحتمال أن تلد امرأة غير سوداء ولدا أسود من رجل غير أسود هو احتمال ليـــس بكثير الوقوع ومع ذلك فإن الشك فيه مهمل لا قيمة له لأنه ليس حكما شرعيا ولكنه احتمال مخالف للأصل الشرعي الذي هو قيام النكاح ووجـــوب حمايـــة أعـــراض المسلمين.

يؤيد ذلك أيضا قصة هلال بن أمية ﷺ إذ قذف امرأته بالزنا، وفي هذه القصـــة اعتبر النبي ﷺ تأثير الشبه ولكنه ﷺ لم يعارض به الأصول الشرعية، ففي حديـــث ابن عباس مرفوعا قول النبي ﷺ ((أنظروها فان جاءت به اكحل العينيـــــن ســـابغ الاليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء)) فجاءت به كذلـــك فقـــال النبي ﷺ ((لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن)) رواه البخاري. فالشـــبه الكثـــير برجل معين شبهة لها من التأثير ما جعل النبي ﷺ يقول ((فهو لشريك بن سحماء)) ومع ذلك فان النبي ﷺ لم يرجمها ولا أقام الحد على شريك بن سحماء الذي اتهمت به، وذلك لان الأصل الشرعي في إثبات الزنا هو البينة القضائية وفي اللعان انـــــه يدفع الحد كما جاء صريحا في القران الكريم، وهو معنى قوله ﷺ ((لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن)).

بل يدل هذا الحديث على أن الأصل الشرعي يدفع ما يعارضه وإن كان أقـــوى بكثير من الشبهة، وذلك أن النبي ﷺ حكم بمقتضى الشهادة في اللعان مع انه وهـــو الصادق المصدوق جزم في ظاهر الحديث بان الولد لشريك بن سحماء إن كـــــانت صفته كذا. وهذا يؤيد القول بان الزاني لا يحد إلا بالبينة الشـــرعية أو الاعـــتراف وليس بمجرد حصول العلم بأنه زنا. مثال ذلك من حملت بلا زوج فلا حد عليـــــها عند الجمهور، والحجة لهم إن الفرق كبير بين العلم بالوجود والعلم بالواجب مـــــن الشرع وإن كان بينهما تداخل في كثير من الأمور.

وربما يتوهم بعضهم جواز معارضة الأصول بالشبهات ويستدل بالأثر الموقوف : ادفعوا الحدود بالشبهات. ولعل أحسن ما يحمل عليه هذا الأثر هو التماس الشبهات لمن لم يثبت عليه حكم الحد كما نقلنا في الحامل بلا زوج. وكذلك إذا كانت الشبهة تقترن عادة بما يمنع من إقامة الحد كمن سرق وهو مفتقر إلى ضروريات الحياة التي يريدها الشرع له ولأهله وشبه ذلك من الأحوال التي لم يثبت فيها الحد أصلا أو ثبتت البينة ولكن زاحمها اصل مانع من الحد نبهت إليه الشبهة.

وأما دفع الأصول بمجرد شبهة فلا يجوز وقد أطال ابن حزم في رده وكلامه نفيس جدا في الجزء الأخير من (المحلى)وحاصل كلامه إن الحدود لا تقام بشبهة ولكن إذا ثبتت ووجبت فلا تدفع بمجرد شبهة، وقد قال تعالى **﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها ﴾** (البقرة ٢٢٩).

وقد يقول قائل : لم لا يجوز التسامح في الأصول بسبب الشبهات بدعوى ان الاحتياط من اصله من هذا النمط لأنه يتضمن التزام ما أصله الإباحة في الظاهر والامتناع مما أصله عدم التحريم في الظاهر؟

والجواب وبالله تعالي التوفيق : إن هذه المقالة تقلب الحقيقة وذلك أن مجال الاحتياط هو صيانة الدين وليس صيانة الهوى، فلو جاز معارضة الأصول بالشبهات المجردة لجاز أيضا ارتكاب ما أصله التحريم بسبب شبهة إباحة أو شبهة عذر فإنهما من نوع واحد، وهذا عكس لباب الاحتياط فلا مجال له البتة ولا قائل به من أهل العلم فيما يحضرني.

٣- الشبهة غير المعتبرة :

وذلك حين ينعدم بعض شروط الاعتبار التي ذكرناها قبل قليل، فتنزل رتبة الشبهة من وجوب الاعتبار إلى جواز الاعتبار من غير وجوب أو إلى سقوط الاعتبار بحيث يصير اتباعها ضربا من الوسوسة بل قد يحرم اتباع بعض الشبهات.

يوضح الأمر أن الاحتمال الذي لا تدل عليه حقيقة مباشرة كما ذكرنا في الشرط الأول هو كالاحتمال الذي لا وجود له أصلا. مثاله أن يرمي صيدا فيدركه ميتا على بعد وليس عليه أثر سوى الرمية فإنه حلال ولا قيمة لاحتمال أنه مات بسقطة أو بسبب آخر لا علامة عليه. وكذلك لو أراد أن يشتري بضاعة ولا توجد حقيقة تدل على وجود مسروق في جملة محصورة فإنه يشتري بلا حرج ولا قيمة لمجرد احتمال أن توجد بضاعة مسروقة.

وكذلك إذا سلم من صلاة الظهر في الحضر فالظاهر أو الأصل أنه صلى أربعا ولولا ذلك لم يسلم فلا يصح أن تأخذه وسوسة بعد ذلك لعله صلى ثلاثا.

وكذلك العقود الصحيحة إذا اقترنت بوصف فاسد ليس من صلبها فإنه لا حرج في التعامل على أساس صحة تلك العقود مع استثناء تأثير الأوصاف الفاسدة المقترنة.

وكذلك معارضة الأحكام الشرعية بالشبهات، قد يكون حراما في كثير من الأمور، وقد سبق بيانه قبل قليل.

يوضح الفرق بين الشبهة المعتبرة وغيرها أنه إذا كان لرجل ثوبان وتيقن أن واحدا منهما أصابته نجاسة فان لم يعلم النجس منهما فهذه شبهة معتبرة توجب غسل الثوبين لأنه توجد حقيقة أو علامة ثابتة في الجملة المحصورة. ولكن إذا لبس رجل ثوبا طاهرا فقاربته نجاسة فلم يعلم هل أصابت ثوبه أم لا ؟ فهذه شبهة غير معتبرة لأن الأصل هو الطهارة ولا ينقض بشك وكذلك إذا وقع عليه ماء لا يدري أهو طاهر أم لا وليس فيه علامة ظاهرة على النجاسة فان الحكم هو دوام الطهارة. وخلاصة كل ذلك أن العلامة التي ذكرناها في الشرط الأول لاعتبار الشبهات يجب أن تكون متصلة بموضع الشبهة أي ثابتة فيها وليست مفصولة عنها بشك أو سلسلة شكوك فإن الفصل يؤدي إلى الوسوسة.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة، الضابط لها هو انعدام أحد شروط الاعتبار فيها.
والحمد لله رب العالمين.

المطلب الثاني عشر

الألفاظ والعبارات التي يشتبه في معانيها

وهذا أصل واسع كثير الأمثلة لأنه توجد في القرآن والسنة ألفاظ وعبارات كثيرة جدا، في استعمالها من اللطف والدقة أو التشابه ما يجعل العلماء يتفاوتون في القدرة على معرفة حدود ما تتناوله العبارة ومقدار ما تعمه من القضايا.

وقد يعمل المجتهد من السلف بعموم لفظ ثم إذا لم يهتد المتأخر إلى كيفية الحمل على العموم فإن أسهل شيء عليه هو القول بأن ذاك الإمام قد ألحق بالنص قضايا بالقياس أو الرأي أو الاستصلاح أو نحو ذلك. وكذلك المقلد لمذهب معين إذا كان قد قصر نصا على بعض عمومه فإنه ربما يدعي على المخالف القائل بالعموم بأنه قد ألحق بالنص قضايا بالقياس وشبهه. وبذلك يتسع باب الرأي والقياس والاستصلاح اتساعا موهوما لا حقيقة له.

وقد يقع الاشتباه في صيغة العموم أو الإطلاق أو الأمر أو النهي أو في حروف المعاني أو في تفسير بعض المفردات أو غير ذلك من الكلام العربي. ولذلك يصعب ضبط هذا الأصل إلا بأن في النص ما قد يشتبه معناه على بعض أهل العلم، ولكن المهم هو التنبيه بأمثلة متعددة إلى ضرورة التوسع في فهم النصوص وعدم الثقة بدعاوى التشريع بالرأي سواء كان قياسا أو غيره.

مثال ذلك قول النبي ﷺ « إذا قمت إلى الصلاة فكبر » رواه البخاري ومسلم في سياق حديث طويل، فمن قال أن افتتاح الصلاة يصح بألفاظ التعظيم كلها نحو : يا عظيم وليس محصورا بلفظ الله أكبر فإن قوله ليس بقياس على التكبير، ولكنه فهم أن الأمر بالتكبير مطلق في معنى التكبير بصرف النظر عن اللفظ، وذلك على نحو قوله تعالى ﴿ **فسبح بحمد ربك**﴾ (النصر ٣) فإن التسبيح ليس محصورا بلفظ سبحان الله، بدليل قوله تعالى ﴿ **بحمد ربك** ﴾ أي بذكر صفات الله تعالى التي تتضمن معنى التسبيح. وأما من قصر الافتتاح على لفظ الله أكبر فإن الحديث الذي

ذكرناه لا يساعده ولكنه ربما احتج بأحاديث صفة صلاة النبي ﷺ وجعلها مقيدة لمطلق التكبير.

مثال آخر بضمان العارية دون الوديعة فإن العارية دين من الديون وضمانه ثابت بالنصوص فلا حاجة لقياس العارية على الدين وأما الوديعة فإنها ليست بدين فلا حاجة لاتباع مسالك التعليل للتفريق بينها وبين العارية.

مثال آخر قوله تعالى ﴿ **وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا** ﴾ (النساء ٤٣) فإن قوله تعالى ﴿**فلم تجدوا**﴾ صيغة عموم لأن الفعل في سياق النفي عام كالنكرة المنفية وبذلك تتناول العبارة من لم يجد الماء ذاته وكذلك من لم يجد ماء يصح استعماله كالمريض إذا كان الماء يضره. معنى ذلك أن تيمم المريض الذي معه ماء ثابت بالنص وليس قياسا على المريض الذي لا يجد الماء ذاته.

مثال آخر قوله تعالى ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل** ﴾ (التوبة ٦٠) فذهب بعض السلف إلى وجوب تفريق الزكاة إلى ثمانية أجزاء مستوية ولعله بدعوى أن الآية الكريمة من نوع قول القائل : أوصي بثلث مالي لزيد وسعيد، فالثلث ينقسم بينهما نصفين. وأما الذين قالوا بجواز تفضيل قسم على قسم بل بجواز أن يستغرق أحد الأقسام الزكاة كلها فإن قولهم ليس استصلاحا ولا مجرد رأي بل هو حقيقة النص فإن الصحيح إن شاء الله تعالى في تفسير الآية الكريمة هو أن كل واحد من الأصناف يستحق الزكاة كلها، وتنازعه أو تزاحمه الأصناف الأخرى في هذا الاستحقاق، وذلك يؤول في كثير من الأحيان إلى إعطاء الأصناف الثمانية ولكنه لا يستلزم ذلك كما لا يستلزم استيعاب أفراد كل صنف، بل أن نص الآية يفسح المجال لتقديم صنف على صنف إذا كانت مزاحمته للصنف الآخر أشد لأن حاجته أشد، بل يجوز دفع الزكاة كلها إلى صنف واحد بشرط أن لا ينازعه من هو مثله أو أشد حاجة منه. فالمهم حسب قول الجمهور هو تقديم الحاجة الشديدة مع عدم تعمد إغفال صنف معين إلا باضطرار يرجى زواله. وقد جرت عادة الناس

اليوم إعطاء الزكاة للفقراء والمساكين وإغفال الأصناف الأخرى حتى أصبحت الأصناف الأخرى نسيا منسيا، فالممنوع هو هذا الإغفال لأنه يهدر تزاحم الأصناف كما تنص عليه الآية الكريمة، ففي كثير من الأحوال يكون السهم السابع ﴿ **في سبيل الله** ﴾ أقوى في المزاحمة من الأصناف الأخرى. وأما قول القائل : هذا البستان لزيد وسعيد وقول الآخر : أوصي بثلث مالي لزيد وسعيد فانه يمكن في هذه الأمثلة حمل الإعطاء لزيد وسعيد بان كل واحد منهما شريك للآخر في البستان كله أو الثلث كله فهما يتزاحمان على النصيب الكامل. فان قسم البستان أو الثلث بينهما بالنصف فإنما ذلك بالتراضي أو بالقضاء لأجل حسم النزاع وهو أمر خاص بهما وليس فيه مزاحمة من جهة شرعية. وأما لو قال ذلك القائل نفسه : وقفت هذا البستان على طلبة مدرسة المدينة وعلى الجهاد في سبيل الله تعالى، فهذا لا يمنع من أن تكون حاجة أحد الأمرين أكبر من حاجة الآخر فيصرف إليه من الوقف ما يناسب حاجته، بل لو أغلقت المدرسة المذكورة فان الجهاد في سبيل الله تعالى يستحق الوقف كله وليس نصفه. وأيضا فان كلام الناس ينظر في تفسيره إلى النية بحسب العرف السائد، وقد يفرق العرف بين قول القائل : أوصي بثلث مالي لزيد وسعيد وقوله : وقفت ثلث مالي على مدرسة المدينة والجهاد في سبيل الله تعالى فالأصل في القول الأول انه أراد به القسمة بالسوية والأصل في القول الثاني انه أراد سد الحاجة الدينية بحسب شدتها. وأما كلام الله تعالى فإنما ينظر في تفسيره إلى التلاوة أي الصيغة العربية، وظاهرها كما افهمه هو ما ذكرته.

مثال آخر الشروع في عمل محرم من غير إتمامه كالقتل أو السرقة أو غير ذلك، فانه لا قصاص ولا قطع ولكن الفاعل آثم وقد يعزر أو يعاقب بعقوبة مناسبة، غير أن تأثيمه وتعزيره ليس مصلحة مرسلة، بل هو داخل في نصوص النهي أو تحريم السعي بالفساد ووجوب إنكار ذلك ومنعه وجواز التعزير عليه، لان من شرع بالحرام فقد سعى بالفساد وإن لم يتم ما شرع فيه. وقد سبق في الكلام عن الوسائل تفصيل حكم السعي بالفساد.

مثال آخر كفارة من تعمد الإفطار في رمضان وقد تقدم الحديث في الكلام عن العموم في أفعال النبي ﷺ، المهم هنا هو قوله ﷺ في آخر الحديث « اذهب فأطعمه اهلك » رواه مسلم وغيره في سياق الحديث، فقول الحنفية بجواز أن يطعم ستة مساكين عشرة أيام أو يطعم مسكينا واحدا ستين يوما ليس رأيا مجردا بل هو عموم هذا الحديث بالصورة التي سبق بيانها في العموم في السنن الفعلية وفي ترك الاستفصال، ولكن بشرط أن لا يكون تأخير الكفارة بهذه الصورة لا مبرر له لأن الأصل هو وجوب المبادرة بالطاعة وإن الأوامر على الفور فلا يعذر بالتأخير إلا لعذر.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة منها كون المنفعة مالا والخلاف في الضمان على متلفها، ومنها الخلاف في إخراج القيمة في زكاة الماشية وغيرها، ومنها الخلاف في شهادة القرابة لبعضهم، والخلاف في الزوج الثاني هل يهدم الطلقة والطلقتين؟ إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا مجال لاستيعابها لأنها كثيرة جدا وإنما المقصود هنا تحريك النظر لإلحاق القضايا بنصوصها من الكتاب والسنة والمنع من التشريع بالرأي.

المبحث الثاني

مسالك الرأي الفاسد

قال تبارك وتعالى ﴿ **قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب ۞ قل جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد ۞ قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي إنه سميع قريب** ﴾ (سبأ ٤٨-٥٠) فمسالك الرأي الفاسد والأقيسة ترجع إما إلى القول في الدين بما لا برهان عليه من الوحي المنزل وأما إلى الخطأ والتقصير في فهم الدين نحو من حمل النص أكثر مما يتضمنه ومن اتبع نصا في قضية وأغفل نصا آخر يؤثر فيه وكذلك من أغفل النصوص فأسند حكم النص إلى القياس وشبهه.

ونحتاج هنا إلى كشف هذه المسالك بتقسيم يعين إن شاء الله تعالى على اجتنابها.

المطلب الأول

دعوى التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المتخالفات

يكثر تداول هذه المقالة بين القائسين، يريدون بها جواز إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص بدعوى أنه نظيره ومثله من وجه معتبر، وكذلك يريدون جواز إثبات المماثلة بالمناسبات العقلية والشبه والتأثير في غير مجال الحكم ونحو ذلك مما سبق بيانه وسبق الرد عليه مفصلا في الكلام عن الاعتبار وفي الكلام عن منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه ومنهجهم في المجانسة بين الفرع والأصل.

ويكفي هنا التذكير بأنه إن جاز أن يقال : إن هذه القضية من نظائر تلك القضية ولذلك تعتبر بها وإن لم تنتظم القضيتان في عموم دليل من الكتاب والسنة، إن

جازت هذه المزعمة فإنها تقتضي بلا ريب أن نقول : إن حكم القضية الثانية هو نظير حكم القضية الأولى وليس هو حكم الأولى نفسه. وهذا يفسد على القائسين المتأخرين منهاجهم لأن القائس إنما يعرف نقل الحكم عينه من قضية إلى أخرى. وأما اختراع حكم مباين لحكم القضية الأولى ولكنه نظيره لضرب من المماثلة بين الحكمين من جنس المماثلة بين القضيتين فهذا أمر متعذر إلا بالوحي المنزل.

وأما ما ينقل عن بعض القائسين أنه يجوز في الفرع إثبات جنس حكم الأصل لا عينه كما يفهم مما نقله صاحب (المسودة)[1]وغيره. فهذا على تقدير وجوده عندهم فهو قليل وجوزه بعضهم دون بعض، ومع ذلك فهو فيما أعلم غير موجود أصلا عندهم، فمثال نقل جنس الحكم لا عينه عند من قال به هو إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على إثبات الولاية عليها في مالها، فقال من قال إن ولاية النكاح من جنس ولاية المال وليست هي نفسها لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين!! والصواب أن هذا تخليط لأن الولاية هنا هي الولاية هناك نفسها وإنما اختلف محل الولاية أو موقعها وما يتبع اختلاف المحلين من لوازم، وهكذا الأمر في قياس التعليل كله لأن محل الفرع لا ينتظم في حكم مع محل الأصل من جهة النص، ولذلك فإن كل حكم منقول من أصل إلى فرع فإنه يقع في الفرع على غير محل الأصل. فإذا قال القائس أن مسح الرأس يقاس في التكرار على مسح الخف فلا يسن تكراره فلا شك أن المسح هنا هو المسح هناك عينه من حيث أنه مسح وإنما اختلف محل المسح وما يتبع المحل من خصائص فإن صفة مسح الرأس هي غير صفة مسح الخف، وكذلك إذا قال القائس إن الوضوء عبادة تبطل بالحدث فيصح عنده لذلك قياس الوضوء على الصلاة في إيجاب النية فلا ريب أن النية هنا هي النية هناك ولا فرق من حيث إنها نية وإنما اختلف محلها، وهكذا الأمر في قياس التعليل كله، فلا ريب أن إدعاء بعضهم إمكان نقل جنس الحكم لا عينه في بعض الأقيسة وتعريف بعضهم للقياس بأنه إثبات مثل الحكم وليس الحكم عينه في

---

(١) " المسودة " ٣٧٣-٣٧٤.

الفرع فإن ذلك كله مجرد تصرف في الألفاظ لا حقيقة وراءه أو هو تغيير يسير لا تأثير له فإن الأمثلة القياسية نمط واحد عند هؤلاء وهؤلاء، كما إن حكم الفرع هو حكم الأصل عينه ولكن اقترن في الفرع بالخصائص التي يستلزمها محل الفرع وبذلك يبقى إمكان أن يكون حكم الفرع هو غير حكم الأصل من الأساس ولكنه نظيره من جهة معينة معتبرة عند الله تعالى كما أن الفرع نظير الأصل من جهة معينة فقط ولذلك لم ينتظم معه في عموم النص. فهذا النظر يلزم القائسين ولكن من المحال أن يقدروا عليه كما ذكرنا في تفسير آية الاعتبار.

المطلب الثاني
تعميم حكم العلة التي لا تستقل بحكم

إذا كان سبب الحكم أو علته منصوصا عليه ولكن بعبارة لا يستقل بها حكم، فإن الحكم هنا لخصوص القضية مع سببها إلا أن يدل دليل آخر على إرادة العموم، أي أنه لا يصح تعميم الحكم حيثما وجد السبب أو العلة إلا بقرينة.

مثال ذلك قول الرجل لوكيله : ادفع من الصدقة لزيد لأنه فقير، فانه لو اقتطعنا عبارة (لأنه فقير) فإنها لا تستقل بحكم، ويحتمل أن الرجل أراد شمول كل فقير يجده بصدقاته كما يحتمل انه أراد تخصيص زيد من جملة الفقراء وليس أحد الاحتمالين أظهر من الآخر، ولذلك فان الأمر يتناول زيدا قطعا في حال فقره، وأما شمول الأمر لغير زيد من الفقراء فلا يعرف إلا بقرينة. صحيح انه يفهم من السياق وجود علاقة بين التصدق والفقر ولكنها علاقة لا ترتقي إلى شمول كل فقير بتلك العبارة. وكذلك لو قال رجل لابنه : تزوج فلانة لدينها أو لجمالها وطلق فلانة لسوء طبعها فانه لا يستلزم إرادة تطليق الأخرى إذا كانت سيئة الطبع أيضا. وكذلك إذا قال لوكيله : بع هذا البيت لأنه بعيد وادفع مكافئة لسعيد لأنه ذكي. وأما قول الرجل

لابنه : لا تأكل هذا لأنه مسموم، فهو كما ذكرنا ولا فرق غير أن السامع يفهم الامتناع من كل مسموم لوجود قرائن حاضرة في ذهنه تقتضي حمل النهي على صفة السمية حيثما وجدت.

ولذلك ذهب جمهور أهل القياس إلى أن النص على العلة غير كاف لوجوب القياس عليها من جهة اللغة والعقل، ولكنهم قاسوا عليها لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى أذن لهم بالقياس عليها!! ومن هنا فان مذهب جمهورهم هو أن تعميم حكم العلة المنصوصة في الفروع ليس مأخوذا من دلالة نص الأصل ولكنه قياس على الأصل ولولا وجود الأمر عندهم بالقياس لما جاز شرعا إدخال الفرع في حكم الأصل وإن كانت العلة منصوصة.

قال الحسين بن القاسم رحمه الله تعالى : وإنما لم يكن النص على العلة كافيا عند الأكثرين لجواز كونه لمجرد الانقياد والقبول فإن النفوس إلى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح من الأحكام أميل وعن قبول الأحكام المحضة والتعبدات الصرفة ابعد. فإذا قيل : حرمت الخمر لإسكارها احتمل أن العلة إسكارها واحتمل أنها مطلق الإسكار ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون أمر مستأنف به. واحتج أبو طالب لتصحيح مذهب الأكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم إليه ما يشاركه في علته خرج عن كونه صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما، فان الأب قد يغلب في ظنه من حال ولده انه إذا أعطاه ثوبا أو دينارا دعاه ذلك إلى طاعته وسلوك طريق الاستقامة وانه إن ضاعف ذلك له صار مفسدة، وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى ﴿ **ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء** ﴾(الشورى ٢٧) فحينئذ لا يجوز أن يحمل غير المنصوص على المنصوص إلا إذا دلت الدلالة على إثبات القياس فإنا نأمن عند ذلك من تعلق المفسدة بحمله عليه. اهـ[١] باختصار.

---

(١) " هداية العقول إلى غاية السؤل " ٢/٤٨٠-٤٨٢.

وقال الإمام الشوكاني : وإنما اختلفوا هل الأخذ بها – أي العلة المنصوصة – من باب القياس أم من العمل بالنص فذهب إلى الأول الجمهور وذهب إلى الثاني النافون للقياس. اهـ[1]. وكان الشوكاني رحمه الله تعالى قد أدعى عدم الخلاف في الأخذ بالعلة المنصوصة، ودعواه غير صحيحة إلا إذا كانت عبارة التعليل تستقل بحكم كما سبق في النوع الأول من المسالك الصحيحة وسيتضح ذلك ببعض الأمثلة إن شاء الله تعالى.

وقد بسط أبو الوليد الباجي[2] الكلام في هذا الأصل وقرر بأن العلة المنصوصة لا يعم حكمها حيثما وجدت لولا أن الشرع ورد بالقياس حسب مذهبه. وإنما لم أنقل نص كلام أبي الوليد لأن في آخره بعض الاضطراب، ولكنه رحمه الله تعالى قال : إن القائل إذا قال : أعتقت عبدي سالما لسواده أو قال لوكيله : أعتقه لسواده، قال جمهور القائسين : انه إن علم عند هذا القول به قصده إلى عتق السودان من عبيده عتقوا عليه وإن لم يذكرهم بلفظه، وإن لم يعلم ذلك من قصده اقتصر على الذي نص عليه، وهذا جار على مذهب مالك رحمه الله. اهـ باختصار.

وقد اشتهر عن الحنابلة وطائفة أخرى ادعاء ان العلة المنصوصة حكمها عام بالنص حيثما وجدت قبل الأمر بالقياس، ومذهبهم هذا ليس بسديد إلا إذا كانت عبارة التعليل تستقل بحكم شرعي كما سبق بيانه. ويبدو أن ابن تيمية[3] رحمه الله تعالى انتبه إلى نحو ذلك فذهب إلى العموم في علة منصوصة والخصوص في أخرى وذلك بحسب عبارة التعليل إلا أنه لم يحرر ذلك فيما أعلم.

ويؤيد هذا الأصل أن العلة التي لا تستقل بحكم يحتمل أن تكون علة تامة ويحتمل أن تكون جزءا من علة مركبة، بل يكثر جدا في الاستعمال ولعله الغالب

---

(١) " إرشاد الفحول " ١٨٥.
(٢) " إحكام الفصول " ٤٨١-٤٨٢و٥٤١-٥٤٥.
(٣) " المسودة " ٣٨٦.

أن تكون بعض أوصاف محل الحكم جزءا من العلة فلا تتم حقيقة التعليل إلا بأن يضاف المحل إلى صيغة التعليل.

ولا يصح أن تقاس العلة المنصوصة غير المستقلة على العمل بالظواهر كالعموم والإطلاق ومقتضى الأمر والنهي وغيره، وذلك لان عبارة التعليل إذا لم تستقل بحكم فلا ظاهر لها من هذه الجهة، وإنما الظاهر من الكلام كله يحتمل استقلال العلة بالحكم كما يحتمل أن يكون التعليل خاصا بمحل الحكم باعتبار بعض أوصافه.

ولما كان التشريع بالرأي باطلا، اقتضى ذلك أن العلة المنصوصة التي لا تستقل عبارتها بحكم لا توجب عموم الحكم خارج محله إلا بقرينة، فالقول بالعموم بلا قرينة مسلك من مسالك الرأي الفاسد في الفقه، والله تعالى اعلم.

ويتضح الأمر بالأمثلة إن شاء الله تعالى.

قال عز وجل ﴿ **ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض** ﴾ (البقرة ٢٢٢)، فعلة الاعتزال في المحيض هو انه اذى، ثم يحتمل أن المراد أذى المحيض خاصة ويحتمل تعليق الاعتزال على الأذى عموما بحيث يتناول الوطء في الدبر لوجود أذى الغائط. فلو لم يكن في الأمر إلا هذه الآية الكريمة لما أمكن الاستدلال بها على تحريم الوطء في الدبر. ولكن الله تعالى قال ﴿ **ويحرم عليهم الخبائث** ﴾ (الأعراف ١٥٧) وهذا يوجب تحريم تعمد مباشرة الخبائث عموما، ومعلوم أن موضع الوطء في الدبر لا يطهر من الخبث، فبهذا الدليل وغيره يقال بالنهي عن الوطء في الدبر. ثم قد يساعد ذلك على حمل التعليل في قوله تعالى ﴿**هو أذى فاعتزلوا** ﴾ على قدر من العموم.

مثال آخر حديث رافع بن خديج قال : يا رسول الله إنا لاقو العدو غدا وليس معنا مدى، قال النبي ﷺ ((ما انهر الدم وذكر اسم الله فكل. ليس السن والظفر،

وسأحدثك : أما السن فعظم وأما الظفر فمدى الحبشة)) متفق عليه في سياق حديث واللفظ لمسلم في كتاب الأضاحي من الصحيح. وفي الحديث علة منصوصة وهي قوله ﷺ ((أما السن فعظم وأما الظفر فمدى الحبشة))، غير أن ظاهر عبارة التعليل لا يستقل بحكم اللهم إلا أن نقدر وجود تتمة محذوفة. ولذلك اختلف القائسون أنفسهم في تعميم حكم العلة هنا.

فعن الإمام مالك أربع روايات في هذه القضية، ثالثها إنه يجوز الذبح بالعظم مطلقا سوى السن. وكذلك مقتضى مذهب الحنفية هو عدم تعميم هذه العلة لأنهم خصصوا المنع بالسن غير المنزوع وأما السن المنفصل فيجوز عندهم الذبح به. وذهب آخرون إلى منع الذبح بكل عظم بدعوى تعميم حكم العلة. وقد نقل هذه الأقوال الحافظ ابن حجر في (الفتح)[1].

مثال آخر حديث كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة تشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت منه، قالت كبشة : فرآني انظر فقال : أتعجبين يا ابنة أخي فقلت نعم فقال ان رسول الله ﷺ قال ((إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)) رواه أبو داود والترمذي وغيرهما وذكر الترمذي انه حسن صحيح كما نقل في (نيل الأوطار)[2] وقد اختلف في صحة هذا الحديث، ولكن المهم هنا العبارة في آخر الحديث ((إنها من الطوافين عليكم والطوافات)) فهذه العبارة لا تستقل بحكم، كما يحتمل أنها ذكرت لغير التعليل وذلك على تقدير ان صدر الحديث أو قصته محذوفة لم يذكرها أبو قتادة. ومع ذلك فقد ادعت طائفة ان هذه علة عامة بالنص أو بالقياس ومعنى ذلك عندهم هو طهارة سؤر كل حيوان من الطوافين والطوافات أي يشق اجتنابه. ثم لا محالة من حصول الاختلاف بين هؤلاء في ضبط الحيوانات

---

(١) " فتح الباري " ٩/ كتاب الذبائح والصيد.
(٢) " نيل الأوطار " ١/باب سؤر الهر.

المشمولة بعبارة الطوافين والطوافات وذلك لأن مشقة الاجتناب وصف غير منضبط. والناظر في أبواب سؤر البهائم من كتب الفقه يجد اختلافا بينا بينهم فقد اتفق الحنابلة والشافعية على طهارة سؤر الهر ثم اختلفوا في الحيوانات الأخرى. قال ابن رشد رحمه الله تعالى : اتفق العلماء على طهارة آسار المسلمين وبهيمة الأنعام واختلفوا فيما عدا ذلك اختلافا كثيرا فمنهم من زعم أن كل حيوان طاهر السؤر ومنهم من استثنى من ذلك الخنزير فقط وهذان القولان مرويان عن مالك ومنهم من استثنى من ذلك الخنزير والكلب وهو مذهب الشافعي ومنهم من استثنى من ذلك السباع عامة وهو مذهب ابن القاسم ومنهم من ذهب إلى أن الآسار تابعة للحوم فإن كانت اللحوم محرمة فالآسار نجسة. اهـ[١] ثم أشار ابن رشد إلى القول بأن الكلب طواف كالهرة!!

وأما الحنابلة فقد نقل ابن قدامة[٢] عن الإمام احمد نجاسة سؤر جوارح الطير والحمار الأهلي والبغل ثم ذكر ابن قدامة أن السنور وما دونها في الخلقة كالفأر وابن عرس ونحوه من حشرات الأرض فسؤره طاهر!! ولا أدري كيف جعل الخلقة مقياسا.

ثم لو جاز تعميم حكم العلة غير المستقلة بلا قرينة فإنه يلزم التوسع في ذلك وشمول النصوص التي تتضمن معنى التعليل وإن كانت صيغة التعليل المعروفة غير موجودة ولكن يقدر عموم معنى التعليل كما جاز عندهم تقدير عموم العلة غير المستقلة بتقدير أنها مستقلة. مثال ذلك حديث « إذا دبغ الإهاب فقد طهر » رواه مسلم، فيمكن لقائس أن يزعم أن الحديث من جنس قولك : هذا إهاب طاهر لأنه مدبوغ ثم يقول أن كل شيء تؤثر فيه الدباغة فهو طاهر سواء كان الإهاب أو اللحم أو الأمعاء أو غيرها. ويأتي آخر إلى حديث زكاة الغنم السائمة فيزعم أن علة

---

(١) " بداية المجتهد " ١/ باب في المياه .

(٢) " المغني " ١/ مسألة ولا يتوضأ بسؤر كل بهيمة لا يؤكل لحمها إلا السنور وما دونها في الخلقة.

إيجاب الزكاة فيها أنها سائمة فكذلك كل سائمة من الحيوانات، إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي ترتب الحكم فيها على صفة في محل بحيث يحتمل أن تكون العلة مطلق الصفة كما يحتمل أن العلة هي الصفة في ذلك المحل.

والصحيح إن شاء الله تعالى أن القرينة شرط في تعميم حكم العلة غير المستقلة. ثم إن طريق العموم مع القرينة هو في أحد وجهين، إما أن يقال إن العلة غير المستقلة يراد بها العموم بدليل القرينة وإما أن يقال إن العلة غير المستقلة لا تخرج من خصوصها ولكنها نبهت إلى البحث في القرائن عن أحكام من نوعها كما ذكرنا في النوع الثالث من المسالك الصحيحة، وذلك بحسب سياق النص وهل يحتمل العموم في ذاته أم ينبه إلى عموم في نص آخر. مثال ذلك آية المحيض وقد ذكرناها قبل قليل. مثال آخر حديث سعيد بن زيد عن النبي ﷺ قال « من أحيا أرضا ميتة فهي له » رواه أبو داود والترمذي وقد صححه الألباني[1]، وبأحد الوجهين المذكورين يمكن أن يقال أن التعليل بالإحياء ليس خاصا بالأرض بل يتناول أيضا إحياء العلم المكنون في الكون كما في براءات الاختراع ولكن بالشروط الإسلامية في تحريم الاحتكار وغيره، وذلك لحديث اسمر بن مضرس قال : أتيت النبي ﷺ فبايعته فقال « من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له » قال فخرج الناس يتعادون يتخاطون. رواه أبو داود وصححه الضياء في (المختارة) كما نقل الإمام الشوكاني[2].

---

(١) " إرواء الغليل " ٥/٣٥٣.

(٢) " نيل الأوطار " ٦/ كتاب إحياء الموات.

المطلب الثالث

إغفال مواضع الانفصال بين الحكم وظاهر العلة

وذلك أنه قد يوجد مانع شرعي من إقامة حكم معين على الرغم من وجود سبب الحكم أو علته، وكذلك قد توجد قرينة توجب صرف العلة عن ظاهرها كما أن تعليق الحكم على العلة يكون أحيانا جائزا وليس واجبا.

والغفلة عن هذه المواضع توقع في آراء فاسدة كثيرة.

وهذه المواضع أربعة أقسام أو أكثر وهي :

١- تخلف أحد شروط تنفيذ الحكم أو وجود مانع من التنفيذ :

مثال ذلك الجهاد فإن له أكثر من سبب أو علة توجبه، غير أن وجوبه له شروط فإذا انعدم شرط منها لم يكن الجهاد واجبا وإن كانت العلة موجودة.

قال تعالى ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ (الحج ٣٩)، وقد صحح النحاس[١] عن ابن عباس أنها أول آية نزلت في القتال. ويؤكد الإذن بالقتال فيها أنه ثبت في القراءات العشر صحة قراءة (أذن) بفتح الهمزة و(يقاتلون) بكسر التاء. المهم هنا أن قوله تعالى ﴿ **بأنهم ظلموا** ﴾ تعليل للإذن للقتال ومعناه : لأنهم ظلموا كما ذكر النحاس أو بسبب توجيه الظلم إليهم كما ذكر أبو البقاء العكبري[٢]. ومعلوم أن توجيه الظلم إلى المسلمين ابتدأ في أوائل العهد المكي قبل نزول هذه الآية الكريمة بسنين طويلة، ومع ذلك لم يؤذن لهم بالقتال حينذاك لوجود الموانع أي تخلف بعض شروط تنفيذ حكم القتال، وذلك لأن القتال يحتاج إلى مقدمات وإعداد طويل لتحقيق الغاية من القتال. والناظر في أحوال الصحابة في العهد المكي لا يشك أن حالهم لم يكن موقعا لمجرد الإذن بالقتال فضلا

---

(١) " إعراب القرآن " ٢/٤٠٤.

(٢) " التبيان " ٢/٩٤٣.

عن إيجابه عليهم ولذلك أمر رسول الله ﷺ وأصحابه ﷺ في العهد المكي بالصبر والصفح واعتزال الكفار وهجرهم. ومن هنا رجح المحققون أن تغيير أحكام الجهاد مرة بعد مرة في عهد النبوة ليس من باب النسخ المتعارف عليه عند الأصوليين ولكن لأن العلل والموانع توجب الانتقال من حكم إلى آخر. وكذلك الأمر بعد عهد النبوة فإن العلل والموانع قد توجب الرجوع إلى حكم متقدم يظن بعض الناس أنه منسوخ.

ونحو ذلك يقال في وجوب النكاح لعلة الإحصان وغض البصر وحفظ النسل ثم تأجيله أو سقوط وجوبه عمن فقد شرط النكاح في المال أو الصحة. وكذلك يقال في وجوب الوضوء والغسل بسبب الصلاة ثم الانتقال إلى التيمم لمانع المرض الذي يضره الماء.

٢- أن تكون العلة مصروفة عن ظاهرها :

لما كانت الأقيسة الصحيحة راجعة في حقيقة الأمر إلى النص أو السنن الفعلية فإن النصوص والسنن تقبل التخصيص والتقييد وسائر وجوه صرف الدليل عن ظاهره إذا اقتضت قرينة ذلك.

مثال ذلك حديث ابن عباس أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال « أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟ » قالت نعم، قال « فدين الله أحق بالقضاء » متفق عليه واللفظ لمسلم. فقوله ﷺ « فدين الله أحق بالقضاء » هو تعليل بعبارة تستقل بحكم وظاهرها العموم في ديون الله تعالى كالصلاة والصيام والحج وغيره. غير ان ظاهر العموم مصروف عن العموم عند عامة أهل العلم وذلك لقولهم بعدم صحة الصلاة عن الغير. والذي أرى قيام الدليل عليه أنه لا يجب على مسلم في اليوم والليلة أكثر من خمس صلوات وهي المفروضة، وعلى ذلك فإن المسلم لا يقضي من الصلاة التي فرط فيها إلا ما تركه أو نسيه من الخمس في اليوم والليلة، وأما ما زاد على ذلك فلا قضاء فيه على المكلف الحي ولذلك لا مجال للتفكير بأن يؤديه عنه غيره، اللهم إلا أن يقال بجواز

أن يقضي الحي عن الميت ما كان عليه من الخمس في اليوم الذي مات فيه وبذلك يكون الحديث متناولا للصلاة، والله تعالى أعلم. وقد سبق في المبحث الثالث شرح هذا الحديث وبيان قضية قضاء العبادات عن الميت.

مثال آخر تعليل قصر الصلاة بالسفر وبالجهاد فقد ذهبت جماعة من الفقهاء إلى أنه مقيد بغير سفر المعصية، ومن أدلتهم أن فعل الطاعة لا ينتظم في عموم مع فعل المعصية، فالنهي مثلا عن الوقف لغير الله تعالى كما في آية البحيرة والسائبة لا يمكن بحال من الأحوال أن يتناول الوقف لله عز وجل، إلى غير ذلك من أمثلة كثيرة من هذا النوع، ولكن ينبغي التنبه إلى الفرق بين الفعل المحرم وما يتولد من الفعل من عروض وأشخاص وقد سبق بيانه في مناقشة الشافعية في تجويزهم أن ينكح الرجل ابنته من الزنا وذلك في المبحث الرابع.

وكذلك الوصية بالثلث بسبب أو لعلة خوف الموت، ليس مطلقا ولكنه مقيد بما ثبت في السنة أن لا وصية لوارث.

يوضح الأمر أن من عجرفة الطبع استقصاء الشروط والموانع والقيود في كل نص، وإنما يقول الرجل : ادفع الصدقة لزيد، ويسكت في هذا النص عن أوصاف كثيرة لأنها معروفة عنده فلا يذكر مثلا فقره ولا قرابته ولا كثرة أولاده ولا مرضه ولا غير ذلك من الأوصاف التي جعلته يختار زيدا من جملة الفقراء. ولو قال الرجل لوكيله : ادفع الصدقة إلى زيد لأنه فقير ولأنه من قرابتي ولأن له سبعة أولاد ولأن زوجته مريضة ولأن ابنه الكبير طالب علم ولأنه مسلم ولأنه تقي، لو قال الرجل ذلك كله في عبارة واحدة لكان متكلفا إلى الغاية. وكذلك الأحكام الشرعية وأسبابها أو عللها فإن شروطها وموانعها وقيودها محفوظة كلها في النصوص ولكنها متفرقة في الآيات والأحاديث فيجب على الفقيه أن يجمعها من مواضعها، وقد بينا ذلك في أوائل كتاب (المنهج الفريد).

٣- توقف الحكم بسبب الاضطرار أو المزاحمة :

وقد سبق بيان هذا الأصل في (تزاحم الأحكام) من مسالك حصر التشريع بالنص. وأشرنا هناك إلى مفاسد الغفلة عن هذا الأصل.

٤- أن يكون تعليق الحكم على العلة جائزا أو خاصا :

قال عز وجل ﴿ **إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه** ﴾ (الكهف ٥٠). ومعلوم أن إبليس فسق بالكفر، وواضح من الآية الكريمة أن علة كفره أو سببه أنه كان من الجن، ومع ذلك فإن الجن فيهم المؤمن والكافر.

فقد يقال : إن الآية الكريمة لا تدل على أن الكفر يلزم الجن عموما ولكنه يجوز عليهم من حيث الجملة أو عموم الماهية وليس عموم الأفراد ولذلك يمكن أن يكفر بعضهم ويؤمن بعضهم الآخر كما هو الحال في البشر وكما فهمته الملائكة حين قالت فيما حكاه الله عز وجل ﴿ **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء** ﴾ (البقرة ٣٠). فإذا كان الكفر جائزا على الجن من حيث الماهية فإنه لا يلزم أن يكفر كل واحد منهم.

وإما أن يقال أن الآية الكريمة خبر خاص بكفر إبليس من عموم الجن، وكأن الإبليسية تركبت مع الجنية في التعليل. فإنك تقول : كان زيد من الأغنياء فأنفق في سبيل الله تعالى فإن الخبر هنا خاص بزيد من جملة الأغنياء، وأما وقوع الخبر من غير زيد من الأغنياء فلا يزيد على كونه جائزا.

وهذا يؤكد ما سبق تفصيله من أن العلة غير المستقلة بحكم إنما هي خاصة بموضعها ويتعذر تعميم حكمها إلا بقرينة. والله تعالى أعلم وله الحمد الكثير.

المطلب الرابع

التعليل بالنظر العقلي والرأي المجرد

وهذا قد سبق بيانه في الكلام عن منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه وكذلك في الكلام عن الاعتبار وعن تفسير القائسين لحديث القضاء بالرأي وغيره مما استدلوا به. وقد بينا في مواضع متعددة فساد التشريع بالرأي والنظر العقلي المجرد، وبينا بما لا يقبل الشك أن الدين محصور بالوحي المنزل أي القرآن والسنة النبوية.

المطلب الخامس

التعليل بالحكمة غير المنضبطة أو نقل الحكم إلى غير موضعه لمجرد تحصيل منفعة أو دفع مفسدة لا برهان على ترتيب ذلك الحكم عينه عليها حيثما وجدت.

من المعلوم أن إقامة الحكم الشرعي يؤدي إلى منافع كثيرة ويدفع مفاسد كثيرة. وقد نعلم بعض هذه المنافع والمفاسد دون بعضها الآخر، فمن جعل تحصيل منفعة معينة أو دفع مفسدة معينة علة توجب نقل الحكم إلى غير موضعه بلا برهان يقتضي ذلك فإنه يقع في أخطاء فقهية كثيرة.

مثال ذلك نكاح المتعة فقد ثبت النهي عنه في أحاديث متعددة منها حديث سبرة الجهني أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال « يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في

الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئا » رواه مسلم. وقد صرح الصحابي سبرة في بعض روايات مسلم إن ذلك كان عام الفتح إلى مكة.

المهم هنا أن الناظر إذا نظر في مفاسد نكاح المتعة والحكمة من تحريمه ووجد أنه ذريعة إلى الزنا فإنه لا يصح البتة أن يجعل أحدهما نظيرا للآخر ويزعم أن نكاح المتعة زنا. فهذا تعليل فاسد فلو كان الزنا ونكاح المتعة شيئا واحدا بعلة مشتركة لفهم ذلك النبي ﷺ وحرم نكاح المتعة في أوائل العهد المكي حين نزل تحريم الزنا. فلما لم يفعل النبي ﷺ ذلك ولم يحرم نكاح المتعة إلا في عهد متأخر بعد الهجرة علمنا أن نكاح المتعة بالصورة التي كانت موجودة حينذاك يختلف عن الزنا. بل من المحال أن يكون نكاح المتعة بصورته القديمة زنا وذلك أن النبي ﷺ كان قد أذن به نصا ثم نهى عنه ومن المحال أن يأذن النبي ﷺ بالفاحشة. والفرق كبير في الفقه بين قولك في نكاح المتعة أنه نكاح فاسد لورود النهي عنه وقولك أنه زنا.

ولا يقال أن وصف نكاح المتعة بأنه زنا محمول على من تمتع وهو يعلم فساده وتحريمه، إذ لو كان المقصود ذلك لما كانت حاجة لتخصيصه بالوصف لأنه لا فرق حينذاك بين نكاح المتعة ونكاح الرضيعة والزيادة على الأربع ونحوه من الأنكحة الباطلة فإنها كلها زنا في حق من قامت عليه حجة التحريم ثم ارتكب الحرام منها عن علم.

ومن هذا النمط التعليل بالحكمة المجملة أو غير المنضبطة كما هو اصطلاح القائسين. فإذا قيل أن قصر الصلاة في السفر فيه تخفيف ورفع مشقة عن المسلمين فإن هذا الكلام هو أقرب إلى منافع القصر منه إلى علته ثم على تقدير أنه علة فلا دليل البتة على أنه علة مستقلة بل هي علة خاصة بموضعها في النصوص أو هي مركبة مع موضعها في التعليل، فلا يصح لفقيه أن يقول بجواز قصر الصلاة في الحضر إذا كان الحال شاقا. وكما قال تعالى ﴿**وما كان ربك نسيا**﴾ (مريم ٦٤)فإن

الله تعالى خفف عن المسافر بما شاء من أحكام ولم ينس المقيم بل أنزل الله تعالى للمقيم ما يناسبه من أحكام التخفيف والتيسير. غير أن المتكلم في الفقه إذا كان قليل الصبر ولا يريد أن يجهد نفسه فإنه قد يستسهل الركون إلى التخفيف والتيسير، ثم قد يخلط بين التيسير من جهة ورفع الحرج والاضطرار من جهة أخرى علما أن هذا ليس مرادفا لذاك والخلط بين هذه الأمور قد يؤدي إلى تعطيل الأحكام.

مثال آخر الشفعة، فعن جابر أن النبي ﷺ « قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسم » رواه مسلم والنسائي وأبو داود كما في (نيل الأوطار). وعن أبي رافع أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « الجار أحق بسقبه » رواه الإمام البخاري كما في (نيل الأوطار)[1]. ولذلك فإن كلام الفقهاء في الشفعة إنما يدور على الشريك والجار، ولا يضر اختلافهم في شفعة الجار لأن منشأ الاختلاف ليس الرأي وإنما هو تفاوتهم في الحكم على بعض الأسانيد وفي تفسير بعض العبارات، أي أن مرجعهم هو النص. وأما من يسترسل في التعليل بالرأي فإنه قد يوقع منفعة الحكم موقع العلة وبحسب ما يمليه الرأي، فقد يقول مثل هذا : لما كان منشأ الشفعة تعظيم حق الشريك والجار فلم نقصر العلة والحكم على المحل؟ أفلا يصح أن يقال أن العلة هي تعظيم حق من له حق بحيث تدخل القرابة في حق الشفعة لأن القريب مثل الجار أو أعظم حقا؟!! ثم إذا سألناه عن ضبط القرابة فإن متبع الرأي لا يتعذر عليه أن يقول : فلنجعلها في ذوي الأرحام أو العصبة أو أهل الميراث أو في آل الرجل وذلك بحسب ما يراه من درجة القرابة التي ثبت لها تأثير في حكم آخر ويستطيع صاحبنا أن يجعل بينها وبين الشفعة نوعا من المجانسة.

صحيح أن حكمة الحكم أو منفعته قد تقتضي عموم الحكم في أكثر من محل، غير أن المرجع في ذلك إلى النص، نحو قوله تعالى ﴿ **وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا**

---

(١) " نيل الأوطار " كتاب الشفعة.

طيبا ﴾ (النساء ٤٣) فهذا من أحكام التخفيف غير أن النص نفسه قد شمل المحال كلها وذلك أن الآية الكريمة ذكرت المريض والمسافر ثم عممت فذكرت نقض الطهارة بالغائط وملامسة النساء وشرعت التيمم لكل من لم يجد الماء من هؤلاء سواء كان في السفر أو الحضر وسواء كان مريضا أو صحيحا ولكنه لا يجد الماء لقلته أو لنحو ذلك من الأسباب.

وأما تعدية التخفيف الخاص بقضية معينة أو نحوه من الحكم إلى قضية أخرى بلا دليل يعم القضيتين فلا يجوز البتة كما ذكرنا في تعدية القصر في السفر إلى الحضر إذا كان العمل شاقا وتعدية شفعة الشريك والجار إلى القريب. وأهل القياس يستعملون في ذلك اصطلاح (الحكمة غير المنضبطة)، ويحكى عن أكثرهم عدم جواز التعليل بها، ويرجع في ذلك إلى كتاب الآمدي[1]وغيره.

ولكن الذي يقصر في استعمال المسالك الصحيحة نحو ما سبق ذكره من تزاحم الأحكام والعموم في السنن الفعلية وغيره، الذي يقصر في ذلك فإنه مضطر إما إلى التخبط في التعليل بما لا ينضبط ولا دليل على التعليل به من الحِكَم والأوصاف وإما إلى محاولة ضبط الحكم والأوصاف بالنصوص على نحو ما ذكرناه في المسالك الصحيحة.

المطلب السادس

التقصير في إسناد الحكم إلى النص

وذلك أن التبحر في المعاني والمقاصد يجب أن يكون من طريق الوحي المنزل قرآنا وسنة.

فمن مسالك الفساد في الرأي أن يكون النظر في المعاني والمقاصد رياضة فكرية على التشريع بعيدا عن النصوص أو تدريبا للفكر على استخراج الأحكام من

---

(١) " الإحكام " ٣/١٨٦-١٨٨و٢١٢-٢٢٣.

غير مواضعها، فحين يقع ذلك فإنك قد تجد المتكلم في الفقه والأصول يستدل بقياس بعيد وتعليل وعر على حكم قد ثبت فيه نص صحيح مشهور!! ثم لو أصاب المتكلم في تعليل معين فإنه يخطأ في علل أخرى كثيرة، وأيضا فإن إسناد الحكم الصحيح إلى الرأي دون النص فيه مفاسد كبيرة لأن في النص الشرعي من المعاني المتقنة ما لا يقدر عليه بشر البتة. ثم يتفاقم الأمر حين يتوارث المقلدون تلك التعليلات الوعرة بدلا من النصوص على الرغم من جمع الأحاديث الصحيحة في الكتب وضبطها وتيسر الرجوع إليها. وقد يعز عليك أن تجد من ينكر استمرار تداول تلك التعليلات بعد أن تبين الحق بالنصوص وأصبح تناول الأحاديث الصحيحة أيسر بكثير مما سبق.

مثال يكثر تداوله في مباحث القياس إلى عصرنا هذا هو تعليل تحريم الخمر أو قياس المسكرات من غير العنب على الخمر وكأنهما شيئان مختلفان، وقد يشعر المعلل أو لا يشعر أن تعليله يخدم مذهبا مصادما للنص وهو مذهب قديم لائمة الكوفة غير أن المقلدين استمروا في اختراع الأدلة الزيوف له. فقد قال قوم : إن علة تحريم الخمر هي الإسكار. وهذا كلام حسن في الظاهر ولكن سخره بعضهم للباطل بأن جعل تحريم المسكرات من غير العنب مستندا إلى القياس وليس إلى النص، فقد زعم أولئك إن الخمر حقيقة إنما هي خمر العنب أو العنب والتمر فيحرم من خمر العنب القليل والكثير لأن النص حرم عينها سواء كان المقدار منها مسكرا أو غير مسكر. وأما سائر المسكرات فإنما حرمت بزعمهم بعلة الإسكار أي التأثير في العقل وليس بعلة وجود المسكر وإن قل، وعلى ذلك فلا يحرم منها إلا تناول المقدار المسكر، وأما إذا كان كثيرها يسكر وقليلها لا يسكر فلا يحرم شرب المقدار غير المسكر منها لأنها عندهم ليست بخمر فلا يتناولها النص وكذلك تعليلهم إنما يتناول المقدار المسكر فقط!!

ولا ريب أنه قياس فاسد مصادم للنص ولا يقويه كثرة تداوله جيلا بعد جيل.

أما مزعمة حصر الخمر بالعنب أو العنب والتمر فباطل يعذر به القدماء حين

كانت علوم اللغة والأحاديث متفرقة غير مجموعة، فإن كانوا قد فهموا تفسير الخمر بذلك من بعض أهل اللغة الذين ينقلون عن الأعراب بلا أسانيد فكيف يسوغ لمن بعدهم تقديم ذلك المفهوم على ما أحكمت عبارته وصح إسناده عن رسول الله ﷺ وعن عمر بن الخطاب ﷺ ثم هو مشهور أيضا عند أهل العربية؟! فعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه مسلم وغيره وفي رواية «كل مسكر خمر وكل خمر حرام » رواه مسلم والدارقطني. وعن ابن عمر أن عمر قال على منبر النبي ﷺ : أما بعد أيها الناس أنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة : من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل. رواه البخاري ومسلم كما في (نيل الأوطار)[1].

كما نقل الشوكاني عن جماعة من أهل اللغة، الراغب الأصفهاني والدينوري والجوهري، ما يقتضي أن الخمر ما خامر العقل مطلقا، وعن ابن الأعرابي أنها سميت بالخمر لأنها تركت حتى اختمرت، وهذا يقتضي العموم أيضا سواء كانت من العنب أو من غيره. وما تقدم من الحديث الصحيح يكفي ويجب أن يقطع كل شبهة. هذا بالإضافة إلى الأحاديث المتعددة التي تحرم قليل ما أسكر كثيره، يكفينا منها هنا حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال « ما أسكر كثيره فقليله حرام » رواه احمد وابن ماجه والدارقطني وصححه كما في (نيل الأوطار)[2].

فمذهب من استند إلى بعض النقول اللغوية في حصر الخمر بالعنب هو مثل مذهب من استند إلى قاعدة نحوية فهمها من بعض الأشعار أو أقاويل الأعراب غير المسندة فجعلها قاعدة محكمة توجب إبطال الكلام المخالف لها وإن كانت قراءة قرآنية منقولة بأسانيد صحيحة متعددة إلى رسول الله ﷺ!! وقد بينا فساد مسلك هؤلاء في كتاب (المنهج الفريد).

---

(١) " نيل الأوطار " كتاب الأشربة.
(٢) " نيل الأوطار " كتاب الأشربة.

ثم لو نزلنا إلى القياس فإن قواعده تبطل تعليل تحريم الخمر بالإسكار وذلك لأن منع الإسكار هو أقرب إلى الحكمة غير المنضبطة منه إلى العلة فإنه يصعب جـدا بل يتعذر في كثير من الأحيان تقدير السكر الخفيف وضبطه وتمييزه عـن الحـال المعتاد وعن تأثير غير المسكرات، فلا محالة لذلك من ربط منع الإسـكار بعلـة منضبطة وليس ذلك إلا وجود المسكر إذا كان يمكن شـرب مقـدار مسـكر مـن الشراب، فإذا أمكن ذلك حرم القليل الذي لا يسكر والكثير المسكر منه.

وقد ذهب عمر وعلي وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو موسى وأبو هريرة وابن عباس وعائشة ثم مالك والشافعي واحمد وعامة أهل الحديث إلى تحريم القليل والكثير من كل مسكر كما جاء في النصوص، وذهب إبراهيم النخعي وابـن أبـي ليلى وأبو حنيفة وعامة الكوفيين حينذاك إلى تحريم خمر العنب عينها القليل منـها والكثير وتحريم الإسكار فقط من سائر الأنبذة المسكرة، هذا حاصل ما نقلـه ابـن رشد[١] عن أهل الأمصار مع نقل تعليلهم ونقله الشوكاني[٢] عن الصحابـة ومـن بعدهم، وكذلك نقل الشوكاني من كلام الكوفيين ما يقتضي تعليل التحريم بالإسـكار وليس بوجود المسكر.

وتوجد علة أخرى لا أدري أهي مفتعلة لمجرد الرياضة الفكرية أم إن بعـض الحنفية قد قالها فعلا؟ فقد قال أبو الوليد الباجي : فيما يقع به الترجيح من المعـاني، الأول : أن تكون إحدى العلتين منصوصا عليها، وذلك مثل أن يستدل المالكي فـي تحريم النبيذ بأنه شراب يسكر كثيره فحرم قليله كالخمر، فيعارضه الحنفي : بـأن هذا شراب أعده الله لأهل الجنة فوجب أن يكون من جنسه ما هو مباح كالعسـل، فيقول المالكي : علتنا أولى لأنها منصوص عليها. اهـ[٣]، وأبو الوليد رحمـه الله تعالى محدث مشهور من علماء القرن الخامس وكان على مذهب الإمام مالك، ومع كل ذلك غلبته مسالك القائسين فساق نفسه وكأنه لا يشعر إلى تعريف الحنفية للخمر

---

(١) " بداية المجتهد " ١/ الأطعمة والأشربة.

(٢) " نيل الأوطار " كتاب الأشربة.

(٣) " أحكام الفصول " ٦٧٤.

لأنه تكلم عن النبيذ المسكر وكأنه ليس بخمر ثم شغل نفسه بترجيح إحدى العلتين بحديث تحريم القليل مما يسكر كثيره.

بل إن لغة القرآن الكريم بلغت الغاية في تحريم القليل والكثير من المسكرات، فلو كان لفظ آية المائدة هو تحريم المسكرات لكان يمكن لمتوهم أن يدعي بأن القليل غير المسكر غير داخل في التحريم، غير أن الآية الكريمة نزلت بلفظ الخمر الذي هو اسم جنس لما يمكن أن يسكر به سواء كان السكر بالقليل أو بالكثير الممكن، وذلك بدليل إجماع السلف على تحريم شرب الخمر مطلقا وإن كان مقدارا قليلا لا يسكر، فلا ريب أن النص القرآني يفيد تحريم شرب الخمر بصرف النظر عن الإسكار ثم جاءت الأحاديث لتوكيد المعنى وتفصيله وإزالة الشبهات.

والناظر في مباحث القياس يجد أمثلة كثيرة يتجاذب فيها القائسون التعليلات الوعرة المتعارضة حيث يقوم القائس بتزيين علته وتوهين علة المخالف بما أمكن بالرغم من وجود نصوص صحيحة تقطع النزاع، وذلك كالتعويل على القياس في حكم النية في الوضوء وفي قضية جواز الوتر بركعة واحدة وفي تبعيض اليوم في الصيام وفي القصاص من الجماعة في الجراحات وفي النكاح بلا ولي وفي حكم الدم من غير المحيض وحكم بيع الكلب وتأثير المهر المجهول على النكاح وتكرار مسح الرأس في الوضوء وضمان المسروق بعد إقامة الحد وعقوبة تارك الصلاة إلى غير ذلك من الأمثلة التي تجد كثيرا منها في أصول الحنفية والشافعية وغيرهم حيث يجهد الأصولي نفسه لاستخراج الحكم بالتعليل بعيدا عن النص!! ومثال الخمر يكفي لبيان فساد هذا المسلك.

وكذلك جاء قوم إلى أحكام فيها نصوص مشهورة محكمة فزعموا أنها مصالح مرسلة لا يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء!! ثم إذا أرادوا ضبط مصالحهم بعيدا عن النصوص فحدث بلا حرج عن التخليط في كل قانون يضعه البشر بلا شهادة الوحي المنزل. فمن الأمثلة المشهورة لأصحاب الاستصلاح في هذا العصر الإنفاق

الزائد على الزكاة توجبه الحكومة الإسلامية على الرعية لسد حاجات الفرائض الدينية كالجهاد وغيره. ولا أدري كيف استترت عنهم نصوص متظاهرة قطعية توجب فعل ما أمرنا الله تعالى به وإقامته نحو قوله تعالى ﴿ **فافعلوا ما تؤمرون** ﴾ (البقرة ٦٨) وقوله تعالى ﴿ **وابتغوا إليه الوسيلة** ﴾ (المائدة ٣٥) وقوله تعالى ﴿ **ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة** ﴾ (التوبة ٤٦) وقوله تعالى ﴿ **كلا لما يقض ما أمره** ﴾ (عبس ٢٣) فهذه النصوص تتضمن بلا شك بذل ما تتطلبه الفرائض سواء كان جهدا بدنيا أو فكريا أو ماليا، اللهم إلا إذا كان المستصلح يظن أن فعل المأمور وإقامته يتضمن الجهد البدني دون المالي والعلمي أو يظن أن النصوص ليس فيها جواز أن يلزم ولي الأمر رعيته بإقامة شرع الله تعالى في الأرض فحوجه النقص في النصوص إلى أن يسترسل بمصالح لا تشهد لها النصوص، وهذه كلها ظنون باطلة وقد سبق بيان ذلك في الكلام عن العموم في الوسائل والكيفيات ثم في حكم الوسائل. المهم في قضية الإنفاق أن الفرق بين الزكاة والإنفاق لإقامة الشرع أن الزكاة مقدرة بمقادير معينة لا تزيد ولا تنقص بصرف النظر عن مقدار الحاجة في كل جهة من مصارف الزكاة وأما الإنفاق لإقامة دين الله تعالى فمقداره غير معين لأنه يزيد وينقص بحسب حاجة الفرائض كالدعوة إلى الله تعالى ونشر العلم وبناء المساجد والمدارس والمستشفيات وحفظ الأمن والجهاد إلى غير ذلك من الفرائض التي يحاسب عليها الراعي والرعية جميعا. وبعد معرفة أصل الإنفاق لإقامة الدين فإنه توجد نصوص كثيرة تبين تفاصيل هذا الأصل نحو كيفية فرض الإنفاق على المسلمين وكيف يتفاوتون في ذلك مما لا مجال للتوسع به هنا.

ومنهم من جعل قتل الزنديق مصلحة مرسلة لا يشهد لها نص وليس حدا للردة!! وهذا أيضا من العجائب فإن زندقة الزنديق لها ثلاثة أحوال، إما أن يظهر كفره وتقوم البينة عليه فيؤخذ بحد الردة وإما أن يفسد في الأرض وتقوم عليه البينة فيؤخذ بحد المحاربة والإفساد وإما أن يستتر أمره فلا يقتل بحد ولا باستصلاح. اللهم إلا إن كان المستصلح يقصر النصوص العامة على الصور التي كانت في عهد النبوة فتحوجه مزعمة النقص في النصوص إلى الاسترسال مع أفكاره في

الاستصلاح. وهذا مذهب في غاية الفساد لأن النصوص استوعبت والعبرة بعمومها وليس بصور الحوادث التي كانت موجودة في عهد النبوة، ولولا ذلك لصار دفع الزكاة بدنانير زماننا مصلحة لا يشهد لها نص والجهاد بوسائل زماننا مصلحة لا يشهد لها نص وهكذا في كل حكم اختلفت صورته عن الصورة القديمة وإن كان لفظ النص يتناوله بالعموم.

ومنهم من جعل الاقتصاص من الجماعة بالواحد مصلحة مرسلة لا يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهذا خطأ فإنه من المحال أن تستباح دماء الناس بمصلحة يعترف زعيمها أن الشرع لا يشهد لها بشيء، وقد سبق هذا المثال في الكلام عن العموم في لفظ الفاعل وحكم المشارك، وبينا هناك أن الاقتصاص من الجماعة بالواحد مرجعه إلى النص وليس إلى القياس ولا إلى المصلحة المرسلة.

وقد اشتهر أن المصلحة المرسلة هي المصلحة التي لا يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء، فإن كانت كذلك في عرف المتأخرين فإن من المحال أن يثبت بها حكم شرعي سواء كان في الدماء أو الأعراض أو الأموال أو غيرها. ولعل الدكتور محمد الأشقر[١] انتبه إلى ذلك فذهب إلى عدم جواز بناء الأحكام الشرعية على المصلحة المرسلة وذكر أن الذي يثبت بالمصالح المرسلة هو الأحكام الوضعية، وهي الأحكام التي يضعها الفقهاء وأولياء الأمور لخدمة الدين نحو قوانين المرور وشبهها.

وأما المصالح المنسوبة إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى فيحتمل أنه أراد الوسائل والكيفيات على نحو ما قاله الدكتور الأشقر ثم جاء المتأخرون فخلطوا بين الحكم الشرعي من جهة ووسائل وكيفيات تنفيذه من جهة أخرى، ويحتمل كذلك أن مالكا رحمه الله تعالى أراد بالمصلحة نوعا خاصا من الأحكام الثابتة بالنص. ولكن من المحال أن يقول مثل الإمام مالك بإثبات شيء من الدين بمجرد مصلحة يراها وهو يعلم أن نصوص الدين لا تشهد لها، والله تعالى أعلم.

---

(١) " الواضح " ١٣٨.

المطلب السابع

الخلط بين أحكام التشريع وأحكام التنفيذ

ذكرنا فيما مضى أن الأمر الشرعي يتضمن طلب تحقيق المطلوب وأن النهي الشرعي يتضمن طلب إزالة المنهي عنه ومنع وجوده، كل ذلك بصرف النظر عن الوسائل والكيفيات باستثناء الوسائل التي ورد النص بإيجابها أو منعها. فحين أمر الله تعالى بالوضوء فلا يلزم أن يأتي معه نص آخر بإيجاب أو منع وسيلة معينة لإيصال الماء وذلك لأن النص نفسه مطلق في الوسائل والكيفيات إلا ما استثناه الدليل. وكذلك الأمر بإقامة الجماعة لا يلزم أن يقترن بنصوص أخرى تحدد وسائل معينة في بناء المساجد وتمهيد الطرق إليها. وكذلك القول في وسائل الجهاد والشورى وحفظ القرآن الكريم ونشره وسائر وسائل المقاصد الدينية.

وإذا كان أصحاب القوانين الوضعية يجدون فوائد كثيرة في التمييز بين التشريع والتنفيذ فإن الفقهاء الإسلاميين أشد حاجة إلى ذلك لأن المسلمين لهم مصدر ثابت للأحكام وهو القرآن والسنة. معنى ذلك أن الأصل في المقاصد الدينية أنها ثابتة لا تتغير إلا في أحوال استثنائية أقرها الشرع كما ذكرنا في تزاحم الأحكام والاضطرار والتدريج. وأما طرق التنفيذ أي الوسائل والكيفيات فإنها قابلة أبدا للتغيير والتجديد وإعادة النظر، وقبولها للتغيير مأخوذ من النصوص نفسها وذلك لأن الأمر بحكم معين أو النهي عن شيء إذا لم يقيد بتنفيذ معين فإن مقتضى النص هو قبول مطلق التنفيذ بصرف النظر عن الوسيلة والكيفية إلا ما استثناه الدليل من الوسائل الواجبة أو الممنوعة. وهذا أصل واضح بل هو من ضروريات التفاهم.

ولذلك فإن الخلط بين الحكم ووسائله فيه مفاسد كبيرة، منها أن إعطاء الوسيلة صفة أصل الحكم يؤدي إلى الجمود على الوسيلة وعدم تغييرها وقت وجوب تغييرها، ومنها أيضا إظهار الفقه الإسلامي بغير صورته الحقيقية، ومنها أيضا توهم جواز التشريع بالرأي بمزعمة اتباع السلف لوسائل لم ينطق بها لفظ النص!! وهذه المزعمة في غاية الفساد لأن الإطلاق في وسائل التنفيذ من غير قرينة لفظية

إنما هو من جنس اقتضاء الأمر الشرعي للفور من غير أن ينطق بقوله : افعل الآن، وكذلك اقتضاء الأمر الشرعي للوجوب من غير أن يقول الرجل : افعل وإلا عاقبتك وإلى غير ذلك من المعاني الكثيرة التي تتضمنها العبارات من غير حاجة إلى تخصيص المعنى بلفظ مستقل. ولذلك قلنا بتخطئة من استدل للقياس بالآثار في الوسائل والكيفيات كجمع المصحف والشورى العمرية والمشاورة في كيفية الحرب وما أشبه ذلك.

وقد سبق الكلام عن الوسائل والكيفيات في الرد على احتجاج القائسين بها ثم في الكلام عن العموم في الوسائل والكيفيات ثم في حكم الذرائع وضبطها.

المطلب الثامن: معارضة النص بمثله

وهذا كثير في مباحث القياس وغيره.

والأصل في معارضة براهين الدين وردها إنه من مسالك الكفر والعياذ بالله تعالى، وأما فقهاء الإسلام فلا ريب إنهم يؤمنون بكل ما يبلغهم من القرآن والسنة، غير إن الفقيه منهم قد يخطأ في الحكم على إسناد معين، فإذا كان هذا الفقيه قليل الخبرة بعلم الرواية وما يتعلق به من أصول فانه قد يطعن في طرق ثابتة وأسانيد واجبة الاتباع فيقع في معارضة النصوص وهو غافل لا يشعر.

وينشأ هذا المسلك من ست جهات أو أكثر :

١- عدم بلوغ الحجة :

وهذا كثير في القدماء قبل انتشار تدوين القراءات والحديث وتراجم الرجال، فإن الفقيه قد لا يبلغه حديث معين إلا بإسناد ضعيف أو يبلغه بإسناد صحيح ولكن الفقيه يجهل حال بعض رجاله فلا يعمل به أو شبه ذلك من أسباب عدم بلوغ الحجة. وعلى أي حال فإن المجتهد مأجور على اجتهاده.

٢- قلة الدراية بأصول علم الرواية ونقد الأسانيد :

وهذا مع الأسف كثير في الفقهاء المتأخرين، لا يقدر منصف أن ينكره فإنك تجد في بعض أمهات كتبهم الكثير من الأحاديث الضعيفة وشديدة الضعف بل فيها ما لا أصل له أو هو موضوع من الأحاديث، وتجد ذلك في سياق الاحتجاج أو منسوبا إلى رسول الله ﷺ بصيغة الجزم!! فإذا كان بعض الفقهاء بعيدا عن علم الرواية إلى هذا الحد فإنه قد يتخبط في قبول الروايات وردها بلا دراية ولكن بتحكيم الرأي وأصول المذهب وما أشبه ذلك مما لا حجة فيه، ويشهد بذلك واقع طائفة من الفقهاء إلا من عصمه الله تعالى بأن استدل للمعاني الصحيحة بالروايات الواهية كما حصل للإمام الغزالي رحمه الله تعالى في كثير من مباحث الإحياء!!

صحيح أن الفقيه لا يلزمه أن يكون مجتهدا في علم الرواية ونقد الأسانيد ولكن يلزمه بلا شك أن يعرف الأصول العامة لهذا العلم وأن يعرف الطريق إلى انتقاء الأحاديث الصحيحة ولو بتقليد علماء الحديث.

٣- الغلو في التقليد :

قلنا إن الإمام من القدماء قد لا تقوم عليه الحجة بصحة حديث معين وأنه معذور مأجور على اجتهاده ولكن لا يجوز أن يأتي المقلد فيتوهم أن عدم معرفة إمامه بصحة حديث معين يعد نقيصة عظيمة فيه فهو احتمال غير مقبول عند المقلد. فإن كان اعتقاد المقلد كذلك فإنه قد يخترع أنواعا من الأصول لتسويغ الطعن في تلك الأحاديث ثم يتوارث المقلدون تلك الأصول الموهومة جيلا بعد جيل.

٤- الغلو في القياس :

فإنه يكثر في مباحث القياس دراسة النصوص من جهة التعليل وإن كانت الحاجة إلى القياس غير قائمة، ثم إن اغتر القائس بالمباحث العقلية في التعليل نحو قول القائلين بعدم جواز نقض العلة أو تخصيص حكمها بموضع دون موضع فإن

القائس قد يصل إلى أحكام فقهية يدعي أنها قياس الأصول فلا مجال لمعارضتها أو تخصيصها بموضع دون موضع. ثم إذا وجد هذا القائس حديثاً صحيحاً خارجاً عن عموم قياس الأصول عنده فإنه قد لا يتردد في تأويل الحديث تأويلاً في غاية التكلف والبعد أو يطعن في ثبوت الحديث ولا يبالي بقوة الإسناد لأن المباحث العقلية للتعليل قد غلبته وجعلته يظن أن قياس أصوله فوق مقتضى الإسناد غير المتواتر!!

٥- الركون إلى وَهم تعارض الأدلة الشرعية :

وذلك أنه من المحال أن تتعارض وتختلف الأدلة الشرعية الصحيحة نفسها إلا أن يكون أحد الدليلين منسوخاً بشروط النسخ المعروفة، غير أن قدرة المكلف على التنفيذ قد تنحصر في بعض الأحيان بأحد الدليلين كما ذكرنا في تزاحم الحكام، فلا ينبغي لفقيه أن يتوهم بأن الأدلة نفسها تتعارض في حقيقة الأمر.

وقد توسعنا في رد هذا الوهم في الفصل الثاني من كتاب (المنهج الفريد). ونكتفي هنا بقوله عز وجل ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا** ﴾ (النساء ٨٢)، فصح أن الله تعالى على صراط مستقيم فلا اختلاف فيما أنزله لنا. وتقييد الاختلاف بالكثرة إنما هو في وصف المناهج التي يبتدعها البشر ولا ريب أنه ليس له مفهوم مخالفة في حق ما كان من عند الله عز وجل وبعبارة أخرى فإن ما كان من عند الله تعالى فهو منزه عن الاختلاف كله، القليل منه والكثير.

ولذلك فإن الفقيه إذا لم يُوفق في الجمع بين دليلين صحيحين فإن من الخطأ الفاحش أن ينصب تعارضاً حقيقياً بينهما ثم يتكلف لترجيح أحد الدليلين على الآخر. وللإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى مباحث واسعة في بيان عدم تعارض الأدلة الشرعية.

فإذا تعذر على الفقيه الجمع بين دليلين صحيحين فإنه لا ينزل إلى ترجيح أحدهما ولكن يجوز بشروط ترجيح العمل بأحد الدليلين باعتباره أحوط للدين كما سبق بيانه في قواعد الاحتياط، ولا مانع حينئذ من أن يكون المرجوح عملاً أقوى

إسناداً وثبوتاً من الراجح، وذلك أن المقصود في الترجيح العملي ليس هو الطعن في أحد الدليلين وإنما المقصود هو المحافظة على أحكام الدين واجتناب التسامح فيما لا مجال للتسامح فيه. ومن لم يفهم ذلك فإنه يحتار في اختراع المطاعن في بعض الأحاديث الصحيحة بمزعمة أن غيرها أرجح منها.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى : وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر فالأمر على ما قالوه جائز وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة. اهـ(١)

٦ ــ ركون الفقيه إلى نفسه وعلمه :

وذلك حين يجعل المجتهد فهمه وعلمه حجة، فإذا غلب على ظنه في قراءة قرآنية أو حديث صحيح الإسناد في الظاهر أنه معارض للأصول الإسلامية فإنه يتهم إسناد ذلك الحديث بدلاً من أن يتهم نفسه وفهمه القاصر للنصوص!!

وهذه آفة كبيرة يجب اجتنابها، وهي في الأصل وصف مذموم للكفار ولكن المسلم قد يقع في هذا الوصف وهو غافل لا يشعر.

قال عز وجل ﴿ **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ** ﴾ (يونس ٣٩) فمن الصفات المنكرة للكفار التكذيب بالأدلة التي لا يفهمونها والطعن في الحق الذي لم يحيطوا بعلمه ولم يدركوا تأويله، وذلك لما في قلوبهم من كبر وعجب وغرور يمنعهم من اتهام أنفسهم والطعن في فهمهم إذ لم يفقهوا ما ورد عليهم من الحق. ومثل ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ **بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ** ﴾ (الأنبياء ٢٤) وقال عز وجل ﴿ **وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ** ﴾ (الأحقاف ١١)، فهذا الإنكار يعم من ورد عليه نص ولو بأدنى إسناد

(١) " **الموافقات** " ٤ / ٨٠ _ ٨٣ .

أوجب الله تعالى اتباعه ولكنه أعرض عنه وطعن به لأنه لم يهتد به إلى المقصود ولم يتوصل به إلى الحق الذي أراده الله تعالى.

والعاصم في هذا الموضع هو تعظيم الأدلة الشرعية واتهام النفس، وذلك أن الإسناد الصحيح والحسن في الظاهر هو في نقل الدين دليل شرعي يجب تعظيمه، فمن استحضر ذلك من الفقهاء فإنه من المحال أن يستسهل الطعن به. فإذا لم يفهم المسلم قراءة قرآنية صحيحة أو حديثاً صحيحاً من جهة الإسناد أو ظن أن القراءة أو الحديث مخالف لما يعرفه من قواعد فقهية أو أصولية أو نحوية فإن الواجب على المسلم حينئذ أن يعتقد بأن القراءات وكذلك الأحاديث الصحيحة إنما جاءت بالحق وإن الخلل إنما هو في علم المسلم وفهمه للأمور، فلعله لم يفهم النص حقيقة الفهم أو استترت عنه نصوص أخرى تفسر ذلك النص أو غابت عنه دقائق نحوية أو أصولية في التفسير، بل لعله أخطأ في فهم الأصول التي من أجلها طعن في ذلك الإسناد.

يوضح الأمر أن من المقطوع به أن أخطاء المجتهدين في غاية الكثرة بحيث يتعذر حصرها إلا على الله عز وجل، ألا ترى إن الحق واحد في مواضع الخلاف مع إن الأقوال المختلفة للفقهاء كثيرة جداً قد تبلغ عدة آلاف إنْ لم نقل عشرات الألوف. وأما الأحاديث النبوية التي صحت أسانيدها في الظاهر ثم أظهر علماء الحديث أدلة قطعية تقتضي أن الإسناد أخطأ في النقل بالرغم من بقاء سلامته من القوادح الإسنادية، فهذا أمر غير موجود، ثم لو كان موجوداً فإنه نادر جداً في غاية القلة بالرغم من أن الأسانيد الصحيحة في نقل الحديث كثيرة جداً لا يحصرها إلا الله عز وجل.

ولذلك فإنه لو جاز لفقيه أن يطعن في إسناد صحيح واحد من أسانيد الحديث أو القراءات بمزعمة أن الإسناد أوصله إلى كلام غير صحيح فإن عليه قبل ذلك أن يوجه إلى نفسه أكثر من ألف مطعن، بل آلاف المطاعن، لعله اخطأ في الأمر، فإذا

فعل ذلك تعظيما لأدلة الشرع فإن الله تعالى يجعل له مخرجا بلا ريب ثم لن يجد سبيلا إلى الطعن فيما ثبت إسناده.

وقد يقول قائل : لم هذا التهويل، فإن حكم المجتهد على إسناد معين وحكمه على تفسير معين لنص، كل ذلك هو من فعل المجتهد، فإذا جاز للمجتهد أن يتهم نفسه وفهمه للأدلة بالرغم من صحة فهمه فيما يظهر له فلم لا يجوز له أن يتهم الإسناد غير المتواتر وإن كان صحيحا فيما يظهر له، وما الفرق بين هذا وذاك؟

وهذه هي مزلة القدم التي يقع فيها الذكي فضلا عن غيره، وجوابها إن شاء الله تعالى إن مجال الاجتهاد في الدين له ثلاث جهات : أولها معرفة نصوص الدين من طريق الأسانيد التي أوجب الله تعالى اتباعها ثم الاجتهاد في تفسير النصوص ثم الاجتهاد في العمل بها وإقامتها. وأما أن يطعن المجتهد في النص اعتمادا على تصوراته بالرغم من كون الإسناد واجب الاتباع فلا ريب أنه خروج عن مجال الاجتهاد بل هو قلب لمقاصده. ألا ترى أن المجتهد يجب عليه من حيث الجملة تكرار النظر وإعادة التفكر فيما اجتهد فيه لعله يظفر بجديد أو يصحح خطأ لأن الله تعالى قال ﴿ **فاتقوا الله ما استطعتم** ﴾ (التغابن ١٦) وليس ذلك إلا من باب اتهام النفس والاعتراف بضعفها وعدم عصمتها، فإذا كان أمر الاجتهاد كذلك عموما فلا ريب أنه أشد وأوكد بكثير حين تحدث المجتهد نفسه باحتمال الطعن بدليل شرعي قد ثبت بطريق واجب الاتباع. فالذي لا شك فيه أنه بعد نقل النصوص الدينية بالأسانيد الصحيحة فإن واجب المجتهد هو التفسير والتنفيذ ويجعل عقله جاريا مجرى النصوص، وليس واجب المجتهد أن يجعل عقله حاكما على النصوص المسندة، وإن كان نقلها بأدنى إسناد واجب الاتباع. بل واجبه التسليم لها وإرغام عقله على السير بطريقها. وبخلاف ذلك فإن المجتهد يصير مشرعا برأيه وهو لا يشعر ويقع في التقدم بين يدي الله ورسوله الذي نهى الله تعالى عنه. ولكن لا مانع أن يكرر المجتهد النظر في تصحيح الأسانيد، بل قد يجب ذلك، غير أنه لا يطعن في النص

إلا بعد ثبوت الطعن في الإسناد.

فهذه ست جهات لمعارضة النص بغير حق، ولعل حديث « المصراة » من الأمثلة الجامعة لتلك الجهات، فإنه حديث صحيح مشهور غير أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يعمل به، ونحن نحمل ذلك على أن الحجة لم تبلغه به كما ذكرنا في الجهة الأولى، ثم سار بالجهات الأخرى من قلده من الحنفية فإن حججهم لترك الحديث فيها ما فيها من المذاهب الباطلة في علم الحديث ومن الغلو في التقليد والاغترار بقياس الأصول ثم الركون إلى وهم التعارض بين النصوص ثم اتهام النص بدلاً من اتهام النفس. وقد توسعنا في قضية حديث « المصراة » في كتاب (المنهج الفريد) – المبحث التاسع من الفصل الأول –، وكذلك نحيل القارئ إلى (المحلى)[١] و (أعلام الموقعين)[٢] و (طرح التثريب)[٣] و (سبل السلام)[٤]. ونكتفي هنا بذكر الحديث مع جانب من العموم فيه إن شاء الله تعالى.

فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « لا تُصرُّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إنْ رضيها أمسكها وإنْ سخطها ردها وصاعاً من تمر » رواه البخاري ومسلم وغيرهما، وفي رواية « فهو بالخيار ثلاثة أيام » رواه مسلم. والتصرية ترك حلب الشاة أو الناقة حتى يجتمع لبنها فيظن المشتري أن ذلك عادتها. وقد أخذ بهذا الحديث جمهور أهل العلم منهم الليث بن سعد ومالك في أحد قوليه واحمد والشافعي والظاهرية وغيرهم، وأما أبو حنيفة فلم يعمل بالحديث كما ذكرنا ثم ادعت الحنفية مخالفة الحديث لمقتضى قياس الأصول ودعاوى أخرى ذكرناها في (المنهج الفريد).

---

(١) " المحلى " ٩/٦٧-٧٠.
(٢) " أعلام الموقعين " ٢/٣٨-٤٠.
(٣) " طرح التثريب " ٦/٨٥.
(٤) " سبل السلام " ٣/ البيوع .

المهم هنا إن تفاصيل الحديث، أي مدة الخيار والتعويض بصاع من تمر هي تفاصيل خاصة بالمصراة. غير ان الحديث نبه إلى حكم عام ثبت بنصوص أخرى وهو إثبات الخيار في كل عقد حصل فيه تدليس وغش وكان التراضي من شروع العقد كالبيع والشراء والإجارة والنكاح وشبه ذلك، لأن شرط التراضي ينعدم بفقد صفة أسس عليها العقد، وقد قال تعالى ﴿ **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** ﴾ (النساء ٢٩) وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال ((فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا)) رواه البخاري. غير أن مدة الخيار ونحوها من التفاصيل تختلف بحسب محل العقد ونوع الصفة التي حصل فيها الغش لأن هذه التفاصيل قريبة من كونها وسائل وكيفيات لرد الصفقة وللتعويض عن الاستعمال. فمدة الخيار هي المدة التي يحتاجها كشف الغش في البيت أو السيارة أو غير ذلك من مواقع العقود ويضاف إليها مدة قصيرة لاتخاذ القرار وتنفيذ المطالبة بالرد. وقلنا إن تعويض اللبن بصاع من تمر حكم خاص بالمصراة لأنه من المحال تعويض اللبن في الضرع بلبن مطابق له. وأما في غير المصراة فإن التعويض عن الاستعمال قد يكون بالقيمة أو أجر المثل أو نحو ذلك مما هو داخل في عموم المحاسبة بالمثل.

قال صاحب (طرح التثريب) : أخذ أصحابنا من ثبوت الخيار في المصراة ثبوت الخيار في كل موضع حصل فيه تدليس وتغرير من البائع كما لو حبس ماء القناة أو الرحى ثم أرسله عند البيع أو الإجارة فظن المشتري كثرته ثم تبين له الحال أو حمر وجه الجارية أو سود شعرها أو جعده أو أرسل الزنبور على وجهها فظنها المشتري سمينة ثم بان خلافه فله الخيار في هذه الصور كلها. اهـ[1].

---

(١) " طرح التثريب " ٦/٨٠ .

مثال آخر قول من اعترض بالقرآن الكريم على أحاديث الصوم عن الميت علماً أنها أحاديث صحيحة متعددة ذكرنا بعضها في الرد على استدلال القائسين بحديث قضاء ديون الله تعالى وبينا في آخر الرد عدم معارضة هذه الأحاديث للقرآن الكريم.

مثال آخر قول مشهور للإمام مالك رحمه الله تعالى بعدم كراهة أو عدم نجاسة لعاب الكلب بدعوى أن الكلب يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟! هذا مع أنه قد صح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « طُهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أوْلاهُنَّ بالتراب » رواه مسلم، وأما دعوى أن الكلب يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟ فما يدريه رحمه الله تعالى لعله لأن الصيد لا يؤكل إلا بعد الطبخ أو الشواء وإن الفساد في لعاب الكلب يُقتل بذلك.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة من هذا النمط لا مجال للإكثار منها، ولكن نحيل القارئ إلى كتاب (أعلام الموقعين) لابن القيم وإلى كلام ابن تيمية المثبوت في كتبه.

المطلب التاسع
الخروج عن الاستقامة في الاحتجاج

الاستقامة منزلة من منازل السلوك، ورجل العلم في غاية الحاجة إليها وإلا فإنه يقع في آراء فاسدة كثيرة وهو لا يشعر. والعاصم من ذلك هو التقوى ثم تكرار النظر للتيقن من جريان الاجتهاد على المناهج الصحيحة في التفسير والحكم. وقد بينا في كتاب (المنهج الفريد)[1] حاجة المجتهد إلى تكرار النظر ووجود صلة متينة بين التقوى والفقه في الدين.

---

(١) " المنهج الفريد " مبحث عدالة المجتهدين في الدين، وسبقه مبحث في حاجة المجتهد إلى تكرار النظر.

والمهم هنا هو بيان بعض أنواع ضعف الاستقامة في الاحتجاج وذلك لما في هذه الأنواع من مفاسد كبيرة :

١- أن ينكر المجتهد على غيره ما يقبله لنفسه :

وهذا من أفسد المسالك، فقد قال عز وجل ﴿ **وزنوا بالقسطاس المستقيم ۞ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين** ﴾(الشعراء ١٨٢-١٨٣)، والوزن بالقسطاس المستقيم ليس مقتصرا على وزن الأجساد بل هو كذلك في المعاني والأقوال والأعمال. وقال تعالى ﴿ **ويل للمطففين ۞ الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ۞ وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ۞ ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون** ﴾ (المطففين ١-٤)، المطفف هو الذي يعطي غيره أقل من حقه سواء كان ذلك في المعاني أو في الأجساد، وأيضا فإن الكيل يستعمل في العربية في كل ما فيه أخذ ودفع من المعاني والأفعال والأجساد، وتوجد أمثلة عربية كثيرة، يقال : كايلناهم صاعا بصاع أي كافأناهم، وكايلته في المقال : إذا قلت له مثل ما يقول لك. وكذلك قال تعالى ﴿ **وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون ۞ وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين ۞ أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون** ﴾ (النور ٤٨-٥٠).

فإذا احتج فقيه بدليل فعليه أن يقبل احتجاج من خالفه بما هو من نوع ذلك الدليل. وأما إذا غلب الهوى والعياذ بالله تعالى فإن الواحد منهم قد يضعف حديث مخالفه علما أنه يحتج بما هو مثله في الإسناد أو ينكر على مخالفه مسلكا في الاستدلال علما أنه في مواضع أخرى يتبع هذا المسلك وإنما المهم عنده تمشية رأيه ومذهبه في القضية الحاضرة ولا يهمه أن يتبع ما قد أبطله أو يترك ما قد صححه، إلى غير ذلك من التناقض الذي يقع فيه بعض المقلدين والمتعصبين.

ومن هذا النوع أن يحتج المتكلم بدليل في موضع ويبطل مثله وما هو أقوى منه في موضع آخر إذا خالف مشربه. وذلك كالمقلد حين يحتج في مواضع بأحاديث حسنة أو فيها ضعف ولكنه لتمشية المذهب في مواضع أخرى يطعن في أحاديث كثيرة صحيحة بل في غاية الصحة!! أو يزعم استناد قضية معينة إلى قاعدة في المذهب ثم لأجل تمشية المذهب في قضايا أخرى فإنه يتغافل عن القاعدة وكأنها لم تكن!! وكذلك المؤلفون في القضايا بين السنة والشيعة، فإن المؤلف السني إذا كان متعصبا فإنه قد يطعن في أحاديث صحيحة في فضائل علي وأهل البيت عليهم السلام علما أن يحتج بما هو مثلها في المواضع الأخرى، وكذلك المجتهد من الإمامية إذا كان متعصبا فإنه ينتقي من كتب السنة أحاديث وفضائل علي وأهل البيت عليهم السلام ثم إذا جاء إلى ما هو مثلها وأقوى منها إسنادا في فضائل أبي بكر وعمر ﷺ فإنه يخترع أنواع الآراء للطعن فيها ولا يبالي أن مطاعنه لو صحت فإنها توجب إلغاء فضل علي وأهل البيت لأن الأسانيد هنا من نوع الأسانيد هناك!!

وبالإضافة إلى ما ذكرناه من نصوص توجب الاستقامة في الاحتجاج فإن الله تعالى قال ﴿ **إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين** ﴾ (التوبة ٣٧)، فهذا مسلك من مسالك الكفار فيجب اجتنابه كما وجب اجتناب سائر مسالكهم كالكذب والغدر وغيرها، فلا يحل لرجل علم البتة أن يتعمد الاعوجاج في الاحتجاج بان يجعل الشيء حلالا حراما أو حقا باطلا فهو حق في الموضع الموافق لمشربه وباطل في الموضع المخالف لمشربه!! فهذا التصرف بالأدلة إنما هو من نمط تصرف الذين قال تعالى فيهم ﴿ **ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون** ﴾ (الزخرف ٥٨).

وأما الذي يتصرف بالأدلة لأجل اتباع الحق فلا ريب أنه يكون فيها على صراط مستقيم باستثناء الأخطاء غير المتعمدة التي لا يسلم منها مجتهد ولكنه يتركها ويرجع إلى الصواب حين يبلغه الحق وتقوم عليه الحجة.

٢ـ التعسف في التأويل وفي الحكم :

المراد بذلك التأويلات المتكلفة البعيدة والأحكام المجحفة التي إذا نظر إليها المتجرد بل إذا أعاد المجتهد المنصف النظر فيها وجد أن تأويله أقرب إلى التحريف منه إلى التفسير وأن في حكمه جناية كبيرة على الحق لأنه لو استقام على مثل هذه التأويلات والأحكام في سائر المواضع فإنه يؤدي إلى تعطيل كثير من الشريعة واستبدالها بآراء فاسدة.

وقد يقع في شيء من ذلك كبار العلماء العدول، كما يقع فيه المتعصب الذي غرضه النضال عن النفس أو المذهب أو الطائفة فلا يبالي في القضية الحاضرة عنده بتأويلات وأحكام في غاية التكلف والإجحاف.

المهم هنا إن التعسف علامة على ارتكاب أمر تتعذر الاستقامة عليه في الاجتهاد سواء كان خطأ عارضا أم هوى متبعا.

قال عز وجل ﴿ **قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين** ﴾(المائدة ١٥) وقال تعالى ﴿ **بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم** ﴾ (العنكبوت ٤٩)، ومعنى البين والمبين إنه ظاهر واضح وليس من نوع الألغاز والمعضلات. فإن قيل إن في القران الكريم متشابهات، فالجواب : إن المتشابهات يتم إحكامها بالمحكمات وبالأحاديث ويكون تفسيرها بعد ذلك بينا ظاهرا لا إشكال فيه.

وعن أبي الدرداء أن رسول الله ﷺ قال ((وايم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء)) رواه ابن ماجه بإسناد حسنه الألباني[١]. وعن العرباض بن سارية أن رسول الله ﷺ قال ((قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك)) رواه في سياق خبر طويل الإمام احمد وابن ماجه والحاكم وإسناده صحيح كما قال الألباني[٢].

---

(١) " السلسلة الصحيحة " رقم ٦٨٨.

(٢) " السلسلة الصحيحة " رقم ٩٣٧.

وتوجد أمثلة كثيرة للتعسف، ففي (حكم العمل بالعلم الظاهر) ذكرنا تأويل بعض المتأخرين من الحنفية لحديث ((لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده))، وبينا هناك التكلف الشديد في تأويلهم. ثم في الكلام عن التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه ذكرنا حديث ((الولد للفراش)) ثم كيف تكلفت الحنفية فحكمت ببنوة الولد لرجل لا يوجد أدنى احتمال ظاهر على أنه افترش أمه ولكن لمجرد أنها ولدته لستة أشهر فصاعدا بعد العقد فمنهم من جعل مطلق عقد النكاح فراشا وإن علم يقينا أن الولد تولد من ماء رجل آخر بنكاح فاسد!! ومنهم من احتج على احتمال الافتراش بكرامات الأولياء واستخدامات الجن!!

ومن أقبح ما رأيت من تعسف هو تكلف المدافعين عن أخذ ولاية العهد ليزيد في عهد أبيه معاوية[1] فإن تكلفهم في الدفاع انتهك حرمة الفقه السياسي الإسلامي ثم حرمة الإمام الحسين عليه السلام وحرمة الصحابي عبد الله بن الزبير ﷺ وغيره من الصحابة والتابعين. فبصرف النظر عن منزلة معاوية ودوافعه وأعذاره في أخذ ولاية العهد لابنه، فإن منهم من زعم أن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى وأن لا يخص بها أحدا من قرابته وساق ذلك بعبارات يمكن أن توهم بأن معاوية إنما ترك نافلة من النوافل وأن التصرف في حقوق الأمة من جنس التصرف في الحق الشخصي!! ولا مانع أن يبحث المؤرخ عن أدلة على أن معاوية اضطر إلى تولية ابنه يزيد ولكنه يكون حينذاك مضطرا إلى ترك فرض من أعظم الفرائض وليس تاركا لنافلة. وأدهى من ذلك من زعم أنه ليس في الإسلام نظام للخلافة فلا مانع في الشرع حسب زعمه من قلب نظام الخلافة الراشدة كما حصل في ما بعد الخلفاء الراشدين!! ثم إذا هانت أحكام الدين هان معها أمر حملة الدين، فنقل

---

(١) تجد هذه التعسفات في كتاب (العواصم من القواصم) لأبي بكر بن العربي وفي حواشي محب الدين الخطيب على هذا الكتاب، وفي كتاب (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ) للدكتور إبراهيم علي شعوط وفي كتب أخرى من هذا النمط. وللشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى رد بليغ على ابن العربي ومحب الدين الخطيب وذلك في كتابه (في موكب الدعوة).

بعضهم ما يقتضي بأن الإمام الحسين رجل خفيف تحركه المنامات والمكاشفات فكان مشدودا إلى مغامرة الخروج بدوافع خفية، بل صرح صاحب (العواصم من القواصم) بأن الحسين طلب الاستقامة في الاعوجاج بل تكاد عباراته تصرح بأن الحسين قتل بشريعة جده!! وهذه جرأة قبيحة إلى الغاية فإن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة كما أن الحسين كان حينذاك أفضل واحد من العترة النبوية التي وصفها النبي ﷺ بأنها ثقيلة، فيخشى على من استخف بها أن يستخف الله تعالى به.

والناظر عن خبرة في كتاب (العواصم من القواصم) والمتلقفين منه لا يشك أن فيها أخطاء فاحشة متعددة في الرواية والدراية، ولا يرفع من قدرها كثرة الانتشار والشيوع، وكذلك لا يسوغ التعسف فيها وجود تعسف أكبر بكثير في كتب الإمامية وذلك لأن رد الباطل لا يكون بالتمسك بباطل مقابل له. ولو كرر الناظر نظره وعرضه على الوقائع التي تنتظم بحكم واحد لعلم بعد توفيق الله عز وجل أنه قد تعسف وأن الذي سوغه في تولية يزيد لا يمكن أن يستقيم عليه إلا بأن يعطل الفقه السياسي الإسلامي أو يجعل لتولية يزيد حكما خاصا لا نظير له قبله ولا بعده!! وكل من الأمرين باطل. ولولا التقيد بمباحث الكتاب لتوسعنا في هذه القضية ولكننا ننصح بالحذر من المؤلفين في التاريخ السياسي الإسلامي إلا من اجتمعت فيه الغيرة على الدين والملكة الفقهية العالية والخبرة الجيدة في الأخبار ونقد الأسانيد.

المطلب العاشر: الخلل في ضبط معاني الكلام

قال عز وجل ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ۞ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾ (البقرة ٣١ـ٣٢). فانظر كيف أن الله تعالى لم يقل : ثم عرضها، أي الأسماء، ولكنه تعالى قال ﴿**عرضهم** ﴾ أي المسميات. وواضح من الآية الكريمة أنه لا يصح تسمية الأشياء إلا عن علم بما تستحقه من أسماء،

وبخلاف ذلك فإنه تقع أخطاء كثيرة في أحكام المسميات.

ولذلك يمكن اعتبار الخلل في ضبط معاني الكلام مسلكا كبيرا إلى الآراء الفاسدة، وسببه في الغالب إما خلط الألفاظ والمعاني ببعضها وإما جهل ببعض مضمون الكلام أو خطأ فيه، ويمكن إن شاء الله تعالى إيضاحه بالأقسام الآتية :

١- اختلاط الأسماء والمعاني :

وذلك حين يشترك اسمان مختلفان في جزء مقتطع من مضمونهما فيختلط الأمر عند الناظر فيوقع أحد الاسمين على معنى الآخر. وتوجد أمثلة كثيرة.

منها العلم الظاهر والظن، وقد سبق بيانهما في أوائل الكتاب.

ومنها الرشوة والفدية، فإن بعض أنواع الفدية يشترك مع الرشوة في إعطاء مال لظالم لا يستحقه، غير أن بينهما فروقا كبيرة تجعل الرشوة محرمة والفدية جائزة أو واجبة. ولكن من لم يميز بينهما فإنه قد يتمادى في الرشوة ظانا أنها فدية أو يمتنع من فدية جائزة أو واجبة ظانا أنها رشوة.

ومنها نكاح المتعة والزنا وقد سبق ذكرهما في المسلك الخامس للرأي الفاسد.

ومنها الوقف لله عز وجل والوقف للأوثان والطواغيت فإنه من المحال التسوية بينهما بمزعمة أن هذا وقف وذاك وقف، قال عز وجل ﴿ **ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون** ﴾ (المائدة ١٠٣)، وعن سعيد بن المسيب قال : البحيرة التي يمنع درها للطواغيت فلا يحلبها أحد من الناس. والسائبة كانوا يسيبونها لآلهتهم فلا يحمل عليها شيء. والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الإبل بأنثى ثم تثنى بعد بأنثى وكانوا يسيبونهم لطواغيتهم إن وصلت إحداهما بالأخرى ليس بينهما ذكر. والحام فحل الإبل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي. رواه البخاري. هذا وقف الجاهلية.

وأما وقف الإسلام فقد قال تعالى ﴿ **من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا**

فيضاعفه له أضعافا كثيرة ﴾ (البقرة ٢٤٥) وعن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا من أرض خيبر فقال : يا رسول الله أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمرني؟ فقال ﷺ ((إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها)) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، وفي رواية فقال النبي ﷺ ((تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن ينفق ثمره)) رواه البخاري كما نقل الشوكاني(١).

قال الإمام القرطبي : تعلق أبو حنيفة ﷺ في منعه الأحباس ورده الأوقاف بأن الله تعالى عاب على العرب ما كانت تفعل من تسييب البهائم وحمايتها وقاس على البحيرة والسائبة. والفرق بين، ولو عمد رجل إلى ضيعة له فقال : هذه تكون حبسا لا يجتبى ثمرها ولا تزرع أرضها ولا ينتفع بها بنفع لجاز أن يشبه هذا بالبحيرة والسائبة. وجمهور العلماء على القول بجواز الأحباس والأوقاف. اهـ(٢).

وهذه قضية مهمة لأن لها نظائر متعددة، ولعل منشأ الخطأ فيها هو الاختلاط الذي ذكرناه. يوضح الأمر أنه يمتنع في كثير من الأحيان حمل اللفظ المشترك على معانيه كلها في سياق واحد، مثال ذلك لفظ (العين) فإنه يطلق على الجارحة وعلى عين الماء وعلى الذات وعلى الجاسوس وقيل على الذهب أيضا، ولكن إذا قال القائل : رأيت العين أو أنظر إلى العين فإنه من المحال إرادة المعاني المشتركة كلها بل لا بد من حمل اللفظ في هذا السياق على واحد من تلك المعاني اللهم إلا إذا كان الرجل يتكلم بالألغاز وليس بالكلام الواضح البين. وسبب امتناع ذلك هو التفاوت الكبير بين المعاني المشتركة في اللفظ بحيث يتعذر انتظامهم في لفظ واحد في مثل ذلك السياق. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمعاني المشتركة في لفظ العين ونحوه فإن التفاوت أكبر بكثير بين الحق والباطل، بل يصح أن يقال إن الحق لا

---

(١) " نيل الأوطار " ٢٥/٦.

(٢) " تفسير القرطبي " المائدة ١٠٣.

يكون نظيرا للباطل بحال من الأحوال ولا ينتظم معه في أي من المعاني التي تكون منها ولذلك فإنه لا مجال البتة لحمل لفظ في سياق واحد على العموم فيهما.

ولذلك فإن اللفظ الصريح وشبهه إذا صار محلا للحق أو الباطل فإنه من المحال أن يشتركا فيه معا في سياق معين، وأما اللفظ الذي لم يصر بعد محلا لأحدهما فإنه يمكن أن يكون عاما في أفراده بصرف النظر عن الحق والباطل ولكن بشرط أن يساعد السياق على ذلك. مثاله قول النبي ﷺ ((لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه)) رواه البخاري ومسلم، فقول النبي ﷺ ((المار)) يعم كل مار سواء كان مسلما أو كافرا لأن اللفظ يراد به المتلبس بالمرور كمجرد حدث بصرف النظر عن كونه وسيلة إلى خير أو شر، وأما قوله ﷺ ((المصلي)) فلا ريب أن المراد بها الصلاة الشرعية حصرا، ولا يتناول اللفظ من كان يصلي للأوثان، لا بظاهره ولا بقرينة، وذلك لأن الصلاة لا تكون حدثا مجردا البتة بل لا بد أن تكون للحق أو للباطل فلا مجال أن يشتركا في لفظ واحد. وهكذا القول في وقف الجاهلية كما في آية البحيرة والسائبة فإنه على تقدير أن الآية الكريمة عامة لأن النكرات فيها منفية فإنها إنما تعم وقف الجاهلية بكل أنواعه ولكنها لا تتناول الوقف لله تعالى بحال من الأحوال، وأما من ظن أن هذا وقف وذاك وقف فإنما هي مزلة قدم. وهكذا القول في سائر نظائر هذه القضية من الألفاظ الصريحة وشبهها[1].

وتوجد مواضع أخرى يحصل الخطأ فيها، منها الخلط بين الحق والباطل لمجرد اقترانهما في قضية، وذلك أن الحق إذا اقترن بباطل ليس من صلب القضية فإن الحق يستقل بحكمه كما إن الباطل يستقل بحكمه ولا يصح التلبيس بين حكم هذا وذاك فهذه أيضا مزلة قدم قد بيناها بقدر من التفصيل في الفصل الثاني من كتاب

---

(١) ولكن يجوز الاشتراك في الكنايات كالضمائر والموصولات وأسماء الإشارة كقوله تعالى ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (الإسراء ٣٦) وقد تلحق الألفاظ المبهمة بالكنايات.

(المنهج الفريد)، خلاصة ذلك أن تحريم شيء والحكم بفساده لا يتناول قضية أخرى مباينة لمجرد أنها تقترن به، وذكرنا هناك أمثلة متعددة.

مثال آخر هو ما شذت به الشافعية من القول بجواز أن ينكح الرجل بنته من الزنا، وقد سبقت مناقشة هذه القضية في الكلام عن منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه، وبينا هناك إن الألفاظ الدالة على الذوات كالأب والبنت والولد يجوز استعمالها لمجرد الدلالة على وجود الذات سواء تولدت بطريق مشروع أو غير مشروع، اللهم إلا إذا صار اللفظ في سياق معين محلا للتصرف الشرعي، وزدنا هنا لفظ الحدث إذا كان المراد منه مجرد الحدث بصرف النظر عن كونه وسيلة إلى خير أو شر كما ذكرنا قبل قليل في حديث ((المار بين يدي المصلي)).

٢- الخطأ في تخصيص الألفاظ :

مثل تخصيص الخمر بما كان من العنب، وقد سبق ذكر هذا المثال في المسلك السادس للرأي الفاسد.

٣- الخطأ أو الجهل ببعض مضمون أو مقتضى الكلام :

وهذا مسلك واسع إلى الآراء الفاسدة، كما إن التبحر في علوم العربية والإصابة فيها يكون مسلكا واسعا إلى الاستنباطات الصحيحة من القرآن والسنة. وقد سبق التنبيه إلى ذلك في مواضع متعددة، ونحتاج هنا إلى التوكيد وزيادة الإيضاح.

مثال ذلك من احتج لقياس التعليل والمصالح المرسلة بالوسائل والكيفيات في تحقيق المقاصد الشرعية، فيظهر والله تعالى أعلم أنه استترت عنهم بعض مقتضيات الأوامر والنواهي، فإن الأمر الشرعي مثلا له مقتضيات تقتضيها عبارة الأمر أو نصه من غير حاجة إلى تخصيص لفظ مستقل لها، ولعل أهم ما يقتضيه الأمر الشرعي المطلق هو : وجوب الطاعة والغور فيها والإطلاق في وسائل وكيفيات التنفيذ والإجزاء لمن أطاع والإجزاء بأدنى ما تتم به الطاعة، إلا أن تدل

قرينة على صرف النص عن بعض مقتضياته.

مثال آخر إن التحريم الشرعي يتضمن تحريم الشروع في الفعل المحرم وإن لم يتمه نحو الشروع في القتل أو السرقة أو الزنا فمن شرع في شيء من ذلك فقد شملته نصوص السعي بالفساد والسيئات ولذلك فإن تأثيمه ليس قياسا كما أن عقوبته أو تعزيره ليس مصلحة مرسلة.

وسبق ذكر أمثلة متعددة وقع الخطأ في تفسيرها من جهة علوم العربية، المهم هنا أن فهم مضامين الكلام أمر في غاية الأهمية لأنه يفتح المسالك الصحيحة لخدمة المقاصد الدينية بالإضافة إلى معرفة المقاصد عينها.

المطلب الحادي عشر

معارضة الحكم القائم، أي الأصل، أو تغيير محل الحكم بلا دليل خاص

وذلك حين يكون مقتضى الحكم القائم من عموم أو إطلاق أو نحوهما ليس راسخا في النفس بسبب شبهة أو نحوها فيعارضه المجتهد خطأ أو احتياطا.

مثال ذلك حديث عمر ﷺ قال : هششت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت : صنعت اليوم أمرا عظيما : قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ ((أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟)) قلت : لا بأس بذلك، فقال ﷺ ((ففيم؟)) حديث صحيح[1] رواه الإمام احمد وأبو داود وغيرهما - فيظهر أن عمر ﷺ ثار عنده احتمال إفساد الصوم بمجرد دخول الريق إلى الفم، فنبهه النبي ﷺ إلى أن الحكم القائم في مبطلات الصوم لا يزال على حاله، لأن النص ورد في تعمد الأكل

(١) رواه احمد وأبو داود وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي وصححه ابن حزم واتفق على تصحيح إسناده شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط في تحقيق " زاد المعاد " ٢/٥٧-٥٨.

والشرب والجماع، وأما ما دخل الفم ثم لفظ من غير أن يكون أكلا ولا شربا فلا يتناوله الحكم القائم في مبطلات الصوم ففيم السؤال أو الشك؟ وكما ترى أن النبي ﷺ انتقل في جوابه من القبلة إلى المضمضة، وفي هذا الانتقال فائدة وهي التنبيه إلى عموم الحكم القائم فما لم يكن أكلا أو شربا أو رفثا إلى النساء فلا يفسد الصوم سواء كان قبلة أو مضمضة أو دواء أو غيره، فلو أجاب النبي ﷺ بأن القبلة لا تفطر لكان يمكن لبعضهم أن يتوهم أن النص خاص بالقبلة ولفاتت أيضا فائدة التنبيه إلى أن عدم الفطر بالقبلة يقتضي لفظ الريق الداخل كما هو الحال في المضمضة كي لا تكون أكلا ولا شربا. وقد يتوهم بعضهم أن النبي ﷺ قاس وأرشد عمر إلى قياس القبلة على المضمضة وهذا تخريج فاسد إلا أن يكون من نوع قياس بعض أفراد العام على بعضه الآخر لمجرد بيان شمول العموم لهم، وهذا لا إشكال فيه لولا أنه قد يتخذ ذريعة إلى تلبيس الأمور والانتقال منه إلى تشريع المقاصد بالرأي. والصحيح إن شاء الله تعالى أنه من نوع التنبيه بالأمثلة المتنوعة إلى بقاء الحكم القائم على حاله في العموم أو سمه إن شئت استصحابا.

مثال آخر حديث طلق بن علي اليمامي قال قال رجل : مسست ذكري أو قال : الرجل يمس ذكره في الصلاة أعليه وضوء؟ فقال النبي ﷺ ((لا إنما هو بضعة منك)) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه واختلف أهل الحديث في تصحيحه[1] ولكن على تقدير صحته فإن النبي ﷺ أرشد السائل إلى اتباع الحكم القائم وهو الوضوء من الحدث، وأما مس الذكر فان لم يكن حينذاك دليل على إيجاب الوضوء من مس شيء من الجسد ففيم السؤال عن المس العارض للذكر

---

(١) حديث ((إنما هو بضعة منك)) رواه أهل السنن وصححه ابن حبان وأدعى ابن المديني أنه أحسن من حديث بسرة في الأمر بالوضوء من مس الذكر وصححه الطبراني وابن حزم كما نقل الصنعاني في " سبل السلام " ولكن ضعفه الشافعي وأبو حاتم وغيرهما، وذلك بسبب اختلافهم في (قيس بن طلق) راوي الحديث عن أبيه أهو مجهول الحال أم معروف بالعدالة؟ وتوجد أيضا أحاديث مشهورة جيدة الإسناد في إيجاب الوضوء من مس الذكر.

أثناء الصلاة؟ ألا ترى إن السؤال عن الفرج أو الذكر لا تأثير له، فلو سئل سائل عن الرجل يمس إبطه أو فخذه أو باطن أنفه أو أسفل قدمه أعليه وضوء؟ فإن الجواب المناسب لكل ذلك هو قولك : إنما هو بضعة منك. ولكن يمكن بالتكلف أن يتنازع القائسون في حكم مس الذكر بحسب مسالكهم في القياس بعيدا عن النصوص وذلك بأن يقول أحدهم إن مس الذكر يشبه مس الفخذ أو أسفل البطن فلا وضوء منه وينازعه الآخر قائلا إن الذكر آلة الحدث فمن مس فرجه فقد اشبه من أحدث فيلزمه الوضوء!! فلا ريب ان أولى من هذه التشبيهات هو الاستناد إلى عموم الحكم القائم أو تغييره بنص صحيح.

مثال آخر قضية نقض الوضوء بالنوم فقد يقول قائس : إن النوم لا ينقض الوضوء من حيث هو نوم ولكنه مظنة خروج الريح فيجب الوضوء من النوم العميق لأن مظنة الوقوع تقوم عنده مقام الوقوع. وهذا تخريج غير سليم لأنه استند إلى قاعدة غير صحيحة وغفل عن قاعدة صحيحة. أما القاعدة الصحيحة فهي اعتبار الحكم القائم أو الأصل وذلك أن النص قد أوجب الوضوء للصلاة على من أحدث، والأصل في غير النائم إنه عارف بما يخرج منه فإن لم يكن عنده علم ظاهر أو يقيني بأن وضوءه انتقض فإن الحكم القائم في حقه هو استمرار الوضوء، وأما النائم إذا استغرق في النوم فإن الأصل فيه أنه لا يعرف أخرج منه ريح أم لا؟ فليس عنده علم ظاهر ولا يقيني على استمرار الوضوء وعدم نقضه فإذا صلى بلا وضوء وكان وضوءه قد انتقض فأنه آثم كما سبق بيانه في أحكام الشبهات والاحتياط ولذلك فإن الحكم القائم في حق من استغرق في نومه هو وجوب الوضوء للصلاة. وكذلك من نظر إلى امرأة أو لمسها بشهوة راسخة فإنه لن يقدر على استصحاب أصل وضوءه لأنه لا يعرف أخرج منه مذي أم لا؟ ومن هنا يجب عليه الوضوء.

وكذلك القول في الفصد والحجامة والقيح إذا سال من الجلد أو الأنف أو الأذن

أو مع السعال فإن الحكم القائم أو الأصل إن نواقض الوضوء محصورة بالنص فمن أراد أن يوجب الوضوء من مطلق الدم والحجامة والقيح من غير السبيلين فعليه أن يبين لنا تناول النص لها، وأما تكلف المسالك القياسية فلا قيمة لها كأن يقول أحدهم إنها نجاسة خارجة من الجسد فأشبهت الحدث بذلك فوجب بها الوضوء فينازعه الآخر قائلا إنها خرجت من غير موضع الحدث فأشبهت العرق والنخامة فلا وضوء فيها!!

المطلب الثاني عشر: مسالك فاسدة أخرى

لعل الذي سبق ذكره هو أهم ما يتعلق بموضوع الكتاب. وتوجد مسالك أخرى إلى الرأي الفاسد نذكرها إن شاء الله تعالى ولو باختصار.

١- الاحتجاج بالخلاف :

وذلك كالاحتجاج بأن القضية مختلف في حكمها لأجل إطلاق الاختيار من بين الأقاويل المختلفة بحسب الهوى أو ما يتوهم انه مصلحة المستفتي، وكذلك الاحتجاج بوجود خلاف سابق لأجل منع حسم الخلاف فيما بعد.

وهذا باطل كله وليس الخلاف حجة على شيء من ذلك، فقد قال عز وجل **﴿ وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾**(البقرة ٢١٣)، فمن مقاصد تنزيل الكتاب هو الحكم في اختلاف الناس كلهم، فلو كان اختلاف المجتهدين حقا كله يجوز إطلاق الاختيار منه لما كانت حاجة إلى الحكم فيه.

وقال تعالى **﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾** (النساء ٥٩) فكل تنازع فهو مردود إلى القرآن والسنة للتمييز بين الحق والباطل وليس الأمر متروكا كي يختار الناس من الأقوال المتنازع فيها كيف يشاؤن.

وفي ذلك تفاصيل ذكرناها في مباحث اختلاف المجتهدين من كتاب (المنهج

الفريد)[1] وكذلك نحيل القارئ إلى ما ذكره الشاطبي[2] وابن حزم[3] وابن عبد السلام[4].

٢- الاغترار بعجز المخالف!

وذلك كقول القائس : إن كان القياس أو التشريع بالرأي باطلا فكيف تقضي بالنص في هذه المشكلة؟ فإذا عجز المخالف عن القضاء فيها بالنص اغتر بذلك القائس وجعل عجز ذلك الرجل حجة على صحة التشريع بالرأي!!

والصحيح أن عجز رجل في جزء من مقتضيات مذهبه إنما هو دليل على وهنه وعجزه في ذلك الجزء وليس دليلا على صحة مذهب المخالف لا في ذلك الجزء ولا في أصل الخلاف بينهما. وأيضا فإنه ليس من الناس من هو حجة على الله عز وجل، ولذلك فإنه بعد قيام البراهين القطعية من الوحي المنزل على بطلان تشريع المقاصد الدينية بالرأي فإن هذه البراهين لا يؤثر فيها البتة عجز العاجزين في التفاصيل.

وأيضا فإن إثبات الحق يكون قبل كل شيء ببراهين تبين أنه حق وليس بمجرد عجز فلان من الناس عن إثبات جزء من أصل مناقض له. ألا ترى لو أن رجلا عجز عن تأييد الدين في جزئية معينة أو عجز عن إزهاق الباطل في جزئية معينة فإن عجزه لا يقلب الموازين ولا يؤثر في صحة دين الله تعالى وبطلان دين الطواغيت. يوضح الأمر أن الفرق كبير بين عدم قدرة الناس كلهم على الإتيان بمثل القرآن الكريم وبين عدم قدرة طائفة من الناس على إظهار بعض محاسن

---

(١) " المنهج الفريد " الفصل الثاني .

(٢) " الموافقات " ٤/٩٠-٩٢.

(٣) " الإحكام " ٥١٢.

(٤) " قواعد الأحكام " ٢/١٥٩-١٦٠ .

القرآن الكريم فإن الأول يدل قطعا على إعجاز القرآن الكريم وأما الثاني فلا ريب إنه ليس بقادح في إعجاز القرآن الكريم.

٣- القياس على أفعال الله عز وجل!

وهذا مسلك فاسد لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا أحد، ولذلك فإن الناس مأمورون بعبادة الله تعالى وبطاعته وليس بالإقتداء به ومحاكاته عز وجل فإنه محال. وهذا أصل واضح ولكن ربما غفل بعضهم فحكم بالفقه بقياس أفعال الناس على أفعال الله تبارك و تعالى!!

من ذلك قضية الحلف بغير الله تعالى كما ساقها ابن رشد[١] والأمير الصنعاني[٢]، فيظهر أنه يوجد من جاء إلى أحاديث النهي عن الحلف بغير الله تعالى وهي أحاديث صحيحة تدل على التحريم ولكنه صرفها إلى الكراهة غير التحريمية بحجة أن الله تعالى قد أقسم بمخلوقاته من الشمس والقمر وغيرها!! وهذا من أغرب الاقيسة، فمع بطلانه فإنه لا يدرى كيف جعله مكروها مع إنه قاسه على فعل ربه عز وجل؟! فكان ينبغي له بهذا القياس الفاسد أن يجعله ممدوحا إلى الغاية.

مثال آخر ربما يلحق بهذا النوع هو القول بعقوبة اللوطي برميه من شاهق اقتداء بقوله تعالى ﴿ **فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود** ﴾ (هود ٨٢)، فالذي حصل لقوم لوط عليه السلام ليس فعلا قائما بذات الله تعالى كما في القسم بالشمس والقمر وإنما الذي وقع عليهم هو مفعول فعل الله أو مفعول أمره عز وجل، ومع ذلك فلا نجرؤ على إلحاق تلك العقوبة باللوطي خشية أن تكون جرأة على محاكاة الله عز وجل في أفعاله وإنما نسلك في عقوبة اللوطي ما تقتضيه الأوامر الشرعية في الأحكام الجنائية. ألا ترى أن قوله

---

(١) " بداية المجتهد " ١/ كتاب الإيمان .

(٢) " سبل السلام " ٤/ الإيمان والنذور .

تعالى ﴿ فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين ﴾ (الأعراف ١٦٦) ليس فيه ما يدل على أن جعلهم قردة كان من طريق الأحكام التي يقيمها الأنبياء واتباعهم ولذلك فإنه لو فرضنا أن الطب تطور إلى حد يمكنه تحويل الإنسان إلى حيوان فإنه لا يصح لنا جعله بابا في الأحكام الجنائية، وكذلك الأمر في قوله تعالى ﴿ فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين ﴾ (الزخرف ٥٥) والله تعالى أعلم. وهذا طريق آخر في إبطال مسالك المتأخرين في القياس لأنه يدل على أن ما يقتضيه عدل الله تعالى وحكمته فإنه لا يحق لنا محاكاته عز وجل فيه، والناظر لا يجد فرقا في ذلك بين قضاء الله تعالى وقدره من جهة وأمره ونهيه من جهة فإنها كلها تقتضي أن نقف منها موقف العبد من الرب، فكما أنه لا يحق لنا محاكاة الله عز وجل في قضاءه وقدره على عباده وإنما نعبده بطاعة أوامره فكذلك لا يحق لنا محاكاته عز وجل في أمره ونهيه بأن نأمر وننهى بها في غير المواضع التي تتناولها النصوص.

٤ــ إقامة مظنة الوقوع مقام الوقوع :

وينقسم هذا المسلك إلى قسمين :

الأول : أحكام منوط بأسبابها بالنص، ولكن قد يقحمها في مباحث القياس من يهوى التعليل وإن كانت الحاجة إلى القياس منتفية، وذلك كأن يقول القائل : إن علة نقض الوضوء هو الحدث والنوم مظنته فيجب الوضوء للصلاة على النائم إذا استغرق في نومه، ويقول آخر : إن مس المرأة بشهوة مظنة خروج المذي فيجب به الوضوء، ويقول آخر إن العدالة الظاهرة مظنة الصدق فيجب قبول خبر العدل في الظاهر، ويقول آخر : إن علة التكليف هي العقل ويصعب ضبط أول اعتباره غير أن عمر البلوغ مظنته فيناط التكليف بالبلوغ. وإقحام هذه الأمثلة ونحوها في هذا المسلك ليس بالأمر الصحيح وذلك لأن الأمثلة الصحيحة في هذا القسم منصوص على حكمها فلا مجال البتة لإسنادها إلى قاعدة توهم بجواز إثبات أحكام الدين بالظن، وقد سبق بيان ذلك في الكلام عن (معارضة الحكم القائم بلا دليل) .

الثاني: هو ظن محض لا يوجد على اعتبار وجوده أو نفيه علم يقيني ولا علم ظاهر. فهذا لا قيمة له البتة كما سبق بيانه في أوائل الكتاب، اللهم إلا في تغليب بعض الأمور الجائزة على بعض وليس في إثبات الأحكام الشرعية والقضاء بها.

ولكن قد يستدل بعضهم بما يروى عن ثور بن يزيد أن عمر ﷺ استشار في الخمر فقال له علي بن أبي طالب عليه السلام : نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فجلد عمر في الخمر ثمانين. رواه الإمام مالك ووصفه الأمير الصنعاني[1] بأنه معضل وأن في معناه نكارة، وفي رواية أن عليا قال : إن السكران إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فاجعله حد الفرية، فجعله عمر حد الفرية ثمانين. رواه أبو محمد بن حزم[2]وأعله بالإرسال، وساقه ابن حزم من طرق متعددة وطعن فيها كلها.

وعلى أي حال فإن هذا الخبر لا حجة فيه على تقدير صحته فلا يعني أن عليا عليه السلام أثبت حكما بإقامة الظن مقام الوقوع وذلك لأمور :

منها أن الباطل هنا إنما هو في إناطة الحكم بمظنته ولكن لا مانع من اعتبار الظن في الاختيار من جملة ما ثبت بالعلم جواز الاختيار من جملته، يوضح الأمر أنه إذا كان جلد ثمانين أو مائة فما دون جائزا كله في عقوبة شارب الخمر من جهة العموم في السنة الفعلية فلا مانع أن يختار المجتهد من جملة ذلك ما يترجح بظن أو غيره مع العلم بأن سائر الاختيارات من تلك الجملة جائزة أيضا. معنى ذلك أن عليا حين رأى جلده ثمانين مثل حد القذف فإن الثمانين جائزة عنده قبل هذا التمثيل ولكنه لبعض الأسباب اختار هذا العدد من جملة ما يجوز له.

وهذا توجيه قوي على القول بأن الشارب جلد في عهد النبوة وبعلم النبي ﷺ واتفق أن يكون ذلك نحو أربعين جلدة بالجريد وإنه لا يعرف أنه ﷺ جعل

---

(١) " سبل السلام " ٤ / باب حد الشارب .

(٢) " الإحكام " ١٠١١-١٠١٩.

الأربعين حدا محدودا وإنما كان العدد اتفاقا، فإذا كان حد الشارب مطلق الجلد بالجريد ونحوه فإنه لا يحصر بعدد إلا من جهة الضوابط العامة في الحدود كأن لا يؤدي إلى تلف أو هلاك وما أشبه ذلك. فعن أنس بن مالك أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف : أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر. رواه البخاري ومسلم، وفي رواية ((فأمر قريبا من عشرين رجلا فجلده كل واحد جلدتين بالجريد والنعال)) رواه احمد والبيهقي كما في (سبل السلام)، فتأمل قوله في الرواية الأولى (نحو أربعين) وقوله في الرواية الثانية (قريبا من عشرين) ثم قوله فيها (بالجريد والنعال).

يؤيد ذلك ما صح عن علي عليه السلام في قصة الوليد بن عقبة أنه قال : جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر أربعين وجلد عمر ثمانين، وكل سنة. رواه مسلم، فقول علي عليه السلام ((وكل سنة)) صريح في أنه إنما اختار بعض ما يجوز اختياره فلا مانع بعد ذلك أن تميل إليه النفس بظن أو غيره لأنه جائز قبل الظن. ولعله لذلك قال الأمير الصنعاني : فيه – أي في حديث أنس المتقدم – دليل على ثبوت الحد على شارب الخمر وادعى فيه الإجماع ونوزع في دعواه لأنه قد نقل عن طائفة من أهل العلم أنه لا يجب فيه إلا التعزير لأنه ﷺ لم ينص على حد معين وإنما ثبت عنه الضرب المطلق. اهـ[1]. ويؤيد ذلك أيضا الخبر المشهور عن علي في قصة جلد الوليد بن عقبة في عهد عثمان أي بعد عهد عمر أن عليا أمر عبد الله ابن جعفر أن يمسك أي يتوقف عن الضرب حين بلغ أربعين. وكذلك الخبر المشهور عن علي قال : ما كنت لأقيم حدا على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه)) رواه أبو

---

(١) " سبل السلام " ٤ / باب حد الشارب .

محمد بن حزم[1] من طريق البخاري، ومعنى قوله (لم يسنه) أي لم يسن عددا معينا، والأخبار بهذا المعنى متواترة عن علي عليه السلام كما نقل الصنعاني ، فمن المحال أن ينسب إلى علي أنه أثبت الثمانين قياسا مع علمه أن النبي ﷺ لم يسنه فإن معنى ذلك أن عليا استخرج من أسرار القرآن ما استتر عن النبي ﷺ وقت الحاجة إليه!! فهذا في غاية البطلان، غير أن القائسين تعلقوا بأنواع من الاستدلالات الواهية لتمشية مسالكهم.

ومما يدل على فساد الاستلال بالرواية عن علي في حد الشارب إنه من المحال الاستقامة عليها في الفقه. ألا ترى أنه لا يصح أن يقال إن الخلوة ونزع الثياب مظنة وقوع الزنا فعليه ما على الزاني، هذا مع أن مظنة الوقوع هنا أكبر بكثير من احتمال قذف الشارب، وكذلك لا يصح أن يقال إن ترك الصلاة مظنة الكفر فعليه ما على المرتد، بل لا يصح أن يقال إن خبر الفاسق كذب لأنه مظنة الكذب، ألا ترى إن الله تعالى لم يأمر بتكذيب خبر الفاسق ولكنه عز وجل قال ﴿ فتبينوا ﴾ وفي قراءة أخرى ((فتثبتوا)) (الحجرات ٦) إلى غير ذلك من القضايا الكثيرة التي إذا جاء إليها القائسون أنفسهم فإنه من المحال أن تستقيم لهم دعوى إقامة مظنة الوقوع مقام الوقوع.

وعلى الاستدلال بخبر حد الشارب ردود أخرى ساقها أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى، كما جعل الصنعاني في سياقها نكارة لأن فيها (إذا هذى افترى) وذكر أن الهاذي لا يعد قوله فرية لأنه لا فرية إلا عن عمد.

---

(١) " الإحكام " ١٠١٨.

٥- طلب البرهان على البرهان :

وهذا في الأصل من مسالك الكفار كما قال تعالى ﴿ **وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه** ﴾ (الأنعام ٣٧) وقال تعالى ﴿ **وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ۞ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون** ﴾ (العنكبوت ٥٠-٥١).

ثم قد يقع الفقيه المسلم في هذا المسلك من حيث لا يشعر وذلك بأن يستدرج إلى توهين البرهان بأسباب ساقطة فيضطر إلى طلب حجة أخرى لتقوية ما وهنه.

ومسلك بعض المتأخرين المقلدين في الفقه من هذا النمط.

مثال ذلك من اخترع أصولا واهية توقف بسببها في قبول بعض الأحاديث الصحيحة إلا بشروط إضافية فوق شروط التصحيح.

مثال ذلك حديث المصراة وقد سبق ذكره في المسلك الثامن من مسالك الرأي الفاسد، فقد زعم المتأخرون من الحنفية أن الحديث الصحيح في الظاهر إذا كان معارضا للأصول فمن شروط قبوله أن يكون الراوي له من المشهورين بالفقه من الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وعائشة وأما إذا رواه غير المشهورين بالفقه كأبي هريرة وأنس فرواية هؤلاء ليست كافية في هذه المواضع، وقد بينا فساد هذا المذهب في الفصل الأول من كتاب (المنهج الفريد).

وفي الاحتجاج بالحديث آراء أخرى من هذا النمط حسبت على مذهب الحنفية ولا أعلمها تصح عن أبي حنيفة نفسه، رحمه الله تعالى.

وليس من هذا النوع طلب البراهين المتعددة لأجل اطمئنان القلب وليس لعدم الاكتفاء بالبرهان ومنه قوله تعالى ﴿ **وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي** ﴾ (البقرة ٢٦٠) ، ولذلك تجد المحقق من أهل العلم يجمع البراهين المتعددة في القضية الواحدة لما في ذلك من تأثير في النفس وليس لأنه لم يكتف بما يكفي في الاحتجاج.

تم الكتاب والحمد لله تعالى يوم السادس من محرم ١٤١٩ هـ.

أهم مراجع التأليف

علوم القرآن الكريم وأحكامه

١) " أحكام القرآن " أبو بكر الجصاص الحنفي. دار الفكر.
٢) " أحكام القرآن " أبو بكر بن العربي. تحقيق علي محمد البجاوي. دار المعرفة. بيروت. ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
٣) " إعراب القرآن " أبو جعفر النحاس. تحقيق زهير غازي زاهد. وزارة الأوقاف العراقية ١٩٨٠م.
٤) " البحر المحيط " في تفسير القرآن الكريم. أبو حيان الأندلسي. دار الفكر. الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.
٥) " البرهان في علوم القرآن ". الإمام الزركشي. دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٧هـ.
٦) " البيان " في غريب إعراب القرآن. ابن الانباري. تحقيق طه عبد الحميد طه. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٠هـ.
٧) " التبيان " في إعراب القرآن. أبو البقاء العكبري. تحقيق علي محمد البجاوي. عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٩٧٦م.
٨) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير. دار إحياء التراث العربي. بيروت ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م.
٩) تفسير الطبري، أنظر " جامع البيان ".
١٠) تفسير القرطبي، أنظر " الجامع لأحكام ".
١١) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٢) تفسير النسفي : أنظر " مدارك التأويل ".

١٣) " جامع البيان عن تأويل آي القرآن " الإمام أبو جعفر الطبري. دار الفكر ١٤٠٨هـ.
١٤) " الجامع لأحكام القرآن " الإمام القرطبي. دار إحياء التراث العربي ١٩٦٦م.
١٥) " صفوة البيان " الشيخ حسنين محمد مخلوف.
١٦) " فتح القدير " وهو تفسير الإمام الشوكاني. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ١٣٨٣هـ.
١٧) " مدارك التنزيل وحقائق التأويل " وهو تفسير للإمام النسفي. شركة عيسى البابي الحلبي.
١٨) " معاني القرآن ". أبو زكريا الفراء. تحقيق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

الحديث النبوي الشريف وشرحه والسيرة

١) " إرواء الغليل " في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي ١٣٩٩هـ.
٢) " تأويل مختلف الحديث " الإمام ابن قتيبة الدينوري. دار الكتاب العربي.
٣) تحفة الأحوذي. أنظر جامع الترمذي.
٤) " تلخيص الحبير " في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني. شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة ١٣٨٤هـ.
٥) " الجامع الصحيح " الإمام محمد بن إسماعيل البخاري مع شرحه " فتح الباري " للحافظ ابن حجر العسقلاني. المطبعة البهية المصرية ١٣٤٨هـ.
٦) " جامع الترمذي " للإمام الترمذي مع شرحه " تحفة الأحوذي " لأبي العلى المباركفوري. دار الفكر.

٧) " خلاصة البدر المنير " ابن الملقن.
٨) " الدراية " في تخريج أحاديث الهداية. الحافظ ابن حجر العسقلاني مطبعة الفجالة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
٩) " دلائل النبوة " الإمام البيهقي. الطبعة الأولى، محققة. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٠) " زاد المعاد " في هدي خير العباد. الإمام ابن القيم. بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. الطبعة العاشرة ١٤٠٥هـ.
١١) " سبل السلام " شرح بلوغ المرام. الأمير الصنعاني. المكتبة التجارية الكبرى. مصر.
١٢) " سلسلة الأحاديث الصحيحة " محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي.
١٣) " سنن أبي داود ". الإمام أبو داود السجستاني. دار الحديث بالقاهرة ١٤٠٨هـ.
١٤) " سنن ابن ماجه " الإمام ابن ماجه القزويني مع شرح سنن ابن ماجه لأبي الحسن السندي. دار الجيل، بيروت.
١٥) " سنن الدارقطني ". الإمام علي بن عمر الدارقطني مع شرحه " التعليق المغني على الدارقطني " لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. مكتبة المتنبي بالقاهرة وعالم الكتب بيروت.
١٦) " سنن الدارمي ". الإمام الدارمي. دار الفكر.
١٧) " سنن النسائي ". الإمام النسائي مع شرح السيوطي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨) " شرح سنن ابن ماجه " انظر سنن ابن ماجه.
١٩) " صحيح مسلم ". الإمام مسلم بن الحجاج. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي ١٣٧٥هـ.
٢٠) " صحيح سنن ابن ماجه ". الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. مكتب التربية العربي لدول الخليج. الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.

٢١) " طرح التثريب " في شرح التقريب. تتابع عليه الحافظ العراقي وابنـــه أبــو زرعة. دار المعارف، سورية.

٢٢) " فتح الباري "، أنظر الجامع الصحيح.

٢٣) " فقه السيرة " الشيخ محمد الغزالي، خرج أحاديثها الشيخ الألباني.

٢٤) " المستدرك على الصحيحين "، الإمام الحاكم النيسابوري. تحقيــق مصطفــى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية ١٤١١هـ.

٢٥) " المســند " للحميــدي. دار الكتــب العلميــة. بــيروت. الطبعــة الأولـــى ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢٦) " مشكاة المصابيح ". ولي الدين العمري التبريزي. تحقيق محمد ناصر الديــن الألباني. المكتب الإسلامي. الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

٢٧) " مصنف ابن أبي شيبة ". الإمام الحافظ أبو بكر بن أبي شيبة. إدارة القــرآن والعلوم الإسلامية في الباكستان ١٤٠٦هـ.

٢٨) " المصنف " الإمام عبد الرزاق الصنعاني. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمـــي. المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٢٩) " المعجم الكبير " الحافظ الطبراني. تحقيق حمدي عبد المجيد الســلفي. نشــر وزارة الأوقاف العراقية ١٤٠٦هـ.

٣٠) " المنتقى " من أخبار المصطفى. الإمام مجد الدين بن تيمية. تحقيــق محمــد حامد الفقي. دار المعرفة. الطبعة الثانية.

٣١) " نصب الراية لأحاديث الهداية " الإمام الحافظ جمال الدين الزيلعي. المكتبــة الإسلامية ١٣٩٣هـ.

٣٢) " نيل الأوطار " شرح منتقى الأخبار. الإمام الشوكاني. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثالثة ١٣٨٠هـ.

علم الحديث والجرح والتعديل

١) " الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة ". أبو الحسنات اللكنوي. حققه عبد الفتاح أبو غدة.
٢) " أحوال الرجال ". أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٣) " تاريخ بغداد ". الحافظ الخطيب البغدادي. دار الفكر.
٤) " تدريب الراوي " الإمام السيوطي. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. دار الكتب الحديثة بمصر ١٣٨٦هـ.
٥) " تهذيب التهذيب " الحافظ ابن حجر العسقلاني. دار الفكر.
٦) " الثقات " الإمام محمد بن حبان البستي. دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
٧) " الجرح والتعديل " ابن أبي حاتم. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٨) " ديوان الضعفاء والمتروكين " الإمام الذهبي. دار القلم. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٩) " الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ". أبو الحسنات اللكنوي. حققه عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية. حلب.
١٠) " الطبقات الكبرى " ابن سعد. دار صادر. بيروت.
١١) " الكامل " في ضعفاء الرجال. ابن عدي. دار الفكر. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
١٢) " كتاب الضعفاء والمتروكين ". الإمام النسائي. موسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
١٣) " ميزان الاعتدال " في نقد الرجال. الحافظ الذهبي. تحقيق محمد علي

البجاوي. دار الفكر.
١٤) " نزهة النظر " شرح نخبة الفكر. الحافظ ابن حجر العسقلاني. المكتبة العلمية في المدينة المنورة.

أصول الفقه وتخريج الفروع على الأصول وتخريج أحاديث الأصول ومباحث أصولية متفرقة

١) " الإبهاج " في شرح المنهاج. علي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٢) " إحكام الفصول " في أحكام الأصول. الإمام أبو الوليد الباجي. تحقيق عبد الله محمد الجبوري. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٣) " الإحكام " في أصول الأحكام. الإمام أبو محمد بن حزم الأندلسي. الناشر زكريا علي يوسف في القاهرة.
٤) " الإحكام " في أصول الأحكام. أبو الحسن الآمدي. مؤسسة الحلبي وشركاه.
٥) " إرشاد الفحول ". الإمام الشوكاني. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده.
٦) " أساس القياس " الإمام أبو حامد الغزالي. تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان. الرياض ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٧) " الأشباه والنظائر " الإمام السيوطي. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٧٨هـ.
٨) " الأشباه والنظائر " ابن نجيم الحنفي. مؤسسة الحلبي وشركاه ١٣٨٧هـ.
٩) " أصول السرخسي " الإمام السرخسي. تحقيق أبي الوفا الأفغاني. دار المعرفة ١٣٩٣هـ.
١٠) " أصول الفقه ". محمد أبو النور. دار الطباعة المحمدية، الأزهر. القاهرة.

١١) " أصول الفقه ". محمد الخضري. الطبعة السادسة. المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
١٢) " أصول الفقه " الشيخ محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة.
١٣) " أصول الفقه الإسلامي " شاكر الحنبلي. الطبعة الأولى، مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م.
١٤) " أصول الفقه " محمد رضا المظفر. دار النعمان. النجف. الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
١٥) " أعلام الموقعين عن رب العالمين " الإمام ابن القيم. دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.
١٦) " أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام " محمد العروسي عبد القادر. دار المجتمع. جدة ١٤٠٤هـ.
١٧) " البرهان " في أصول الفقه. الإمام أبو المعالي الجويني. تحقيق عبد العظيم الديب. قطر.
١٨) " تقريب الوصول إلى علم الأصول " ابن جزي. طبع ببغداد ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
١٩) " تعليل الأحكام " محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٢٠) " التمهيد " في تخريج الفروع على الأصول. جمال الدين الأسنوي. تحقيق محمد حسن هيتو. مؤسسة الرسالة ١٤٠٠هـ.
٢١) " جامع بيان العلم وفضله " الإمام ابن عبد البر. المكتبة السلفية في المدينة المنورة. الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.
٢٢) حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب. مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ.
٢٣) " الرسالة " للإمام الشافعي. تحقيق محمد سيد كيلاني. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.

٢٤) " رفع الملام عن الأئمة الأعلام " الإمام تقي الدين بن تيمية. المكتب الإسلامي. الطبعة الثالثة ١٣٩٠هـ.
٢٥) " روضة الناظر وجنة المناظر " ابن قدامة المقدسي.
٢٦) " شرح تنقيح الفصول " الإمام القرافي. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الزهرية. دار الفكر ١٣٩٣هـ.
٢٧) " شرح المنار في الأصول " ابن الملك. طبعة استانبول ١٩٦٥م.
٢٨) " شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل " الإمام أبو حامد الغزالي. تحقيق حمد الكبيسي. نشر وزارة الأوقاف العراقية ١٣٩٠هـ.
٢٩) " صفوة اللآلي من مستصفى الإمام الغزالي " عبد الكريم المدرس. مطبعة العاني. بغداد.
٣٠) " ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية " محمد سعيد رمضان البوطي. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ.
٣١) " قواعد الأحكام في مصالح الأنام " الإمام عز الدين بن عبد السلام. مكتبة الكليات الأزهرية. ١٣٨٨هـ.
٣٢) " القواعد في الفقه الإسلامي " الحافظ ابن رجب الحنبلي. مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩١هـ.
٣٣) " كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي " الإمام علاء الدين البخاري. دار الكتاب العربي ١٣٩٤هـ.
٣٤) " مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ". عبد الحكيم السعدي. دار البشائر الإسلامية، بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٣٥) " مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي " ابن خطيب الدهشة. تحقيق الشيخ مصطفى البنجويني. مطبعة الجمهور في الموصل ١٩٨٤م.
٣٦) " مختصر المنتهى " أنظر حاشية سعد الدين التفتازاني.
٣٧) " المسودة " في أصول الفقه. تتابع عليها أبو البركات ابن تيمية وعبد الحليم بن تيمية وتقي الدين بن تيمية. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة المدني

بالقاهرة ١٣٨٤هـ.
٣٨) " مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ". عبد الوهاب خلاف. جامعة الدول العربية. معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٤-١٩٥٥م.
٣٩) " المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ". الإمام بدر الدين الزركشي. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. دار الأرقم ١٤٠٤هـ.
٤٠) " مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ". أبو عبد الله التلمساني. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٤١) " مناهج العقول شرح منهاج الوصول " . الإمام البدخشي، ومعه " نهاية السول بشرح منهاج الوصول " للإمام الأسنوي. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر ١٣٨٩هـ.
٤٢) " منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل " لابن الحاجب. دار الكتب العلمية. بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٤٣) " المنهج الفريد " في الاجتهاد والتقليد. وميض بن رمزي العمري. دار النفائس. عمان. الأردن. ١٤١٩هـ. الطبعة الأولى.
٤٤) " الموافقات ". الإمام أبو إسحاق الشاطبي. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.
٤٥) " نبراس العقول " في تحقيق القياس عند علماء الأصول. الشيخ عيسى منون. إدارة الطباعة المنيرية. مطبعة التضامن الأخوي ١٣٤٥هـ.
٤٦) " نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها " . جميل محمد بن مبارك. دار الوفاء بالمنصورة (مصر) ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٤٧) " نهاية السول " انظر مناهج العقول.
٤٨) " هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول ". الإمام الحسين ابن المنصور بالله القاسم بن محمد، مع الحواشي. طبع بمطبعة وزارة المعارف المتوكلية بصنعاء ١٣٥٩هـ.
٤٩) " هداية العقول لشرح كفاية الأصول ". السيد محمد علي الموسوي الحمامي.

النجف.
٥٠) " الواضح " في أصول الفقه. محمد سليمان الأشقر. الطبعة الخامسة. دار النفائس. عمان. الأردن ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٥١) " الوجيز " في أصول الفقه. عبد الكريم زيدان. مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد. الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ.

الفقه

١) " الاختيار لتعليل المختار " عبد الله بن محمود الموصلي. مكتبة الجامعة الأزهرية. القاهرة. الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م.
٢) " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ابن رشد. مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧١هـ.
٣) " تحفة الفقهاء " السمرقندي. دار الفكر بدمشق. ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
٤) " التشريع الجنائي الإسلامي ". الشهيد عبد القادر عودة.
٥) " فتح القدير " ابن الهمام الحنفي مع تكملته " نتائج الأفكار " للقاضي زادة. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٨٩هـ.
٦) " فقه السنة " السيد سابق.
٧) " فقه الإيمان " وميض بن رمزي العمري. مطبعة الزهراء في الموصل ١٤٠٨هـ.
٨) " المحلى " الإمام أبو محمد بن حزم. المكتب التجاري للطباعة والنشر.
٩) " معجم فقه ابن حزم الظاهري " لجنة موسوعة الفقه الإسلامي بدمشق. دار الفكر.
١٠) " المغني " لابن قدامة، ومعه " الشرح الكبير ". دار الفكر. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١١) " نتائج الأفكار " أو تكملة فتح القدير : أنظر " فتح القدير ".
١٢) " الورع " شمس الدين الأبياري. تحقيق فاروق حمادة. دار الآفاق الجديـــدة. بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

اللغة والمعاجم

١) " أساس البلاغة " الإمام الزمخشري. دار صادر ١٣٩٩هـ.
٢) " الفائق " في غريب الحديث. الإمام الزمخشري. حققه علي محمـد البجـاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة.
٣) " القاموس المحيط " مجد الدين الفيروزآبادي. مطبعة مصطفى البابي الحلبـي وأولاده ١٣٧١هـ.
٤) " الكليات " أبو البقاء الكفوي (وهو معجم في المصطلحات والفروق اللغويـة) المجلد الأول منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق ١٩٧٤م.
٥) " المحكم والمحيط الأعظم " ابن سيده. تحقيق مراد كامل. شـركة مصطفـى البابي الحلبي وأولاده ١٣٩٢هـ.
٦) " معجم مقاييس اللغة " ابن فارس. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكـر ١٣٩٩هـ.
٧) " المفردات " في غريب القرآن. للراغب الأصفـهاني. تحقيـق محمـد سـيد كيلاني. دار المعرفة.

النحو والبلاغة

١) " البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن " ابن الزملكاني. تحقيق خديجة الحديثي واحمد مطلوب. نشر وزارة الأوقاف العراقية ١٣٩٤هـ.

٢) " الجنى الداني في حروف المعاني " ابن قاسم المرادي. تحقيق طه محسن. ساعدت جامعة بغداد على نشره ١٣٩٦هـ.

٣) " شرح المفصل " ابن يعيش. عالم الكتب.

٤) " المحيط " في أصوات العربية ونحوها وصرفها. محمد الأنطاكي. دار الشرق العربي. الطبعة الثالثة.

٥) " معاني النحو " فاضل صالح السامرائي. دار الحكمة للطبع. الموصل ١٩٩٠م.

٦) " المقتصد في شرح الإيضاح " عبد القاهر الجرجاني. تحقيق كاظم بحر المرجان. نشر وزارة الثقافة والإعلام العراقية ١٩٨٢م.

العقائد وأصول الدين وإتباع السنة

١) " الاعتصام " الإمام أبو إسحاق الشاطبي.

٢) " الإيمان " تقي الدين بن تيمية. خرج أحاديثه الألباني.

٣) " الإيمان " تقي الدين بن تيمية. مع تعليق محمد خليل هراس. دار الطباعة المحمدية بالأزهر.

٤) " السنة " عبد الله بن الإمام احمد بن حنبل. تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. دار ابن القيم. الدمام ١٤٠٦هـ.

٥) " شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل " الإمام ابن القيم. دار الفكر ١٣٩٨هـ.

٦) " عقائد السلف ". مجموعة للأئمة احمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان

الدارمي. جمعها وحققها علي سامي النشار وعمار جمعة الطالبي. منشأة المعـــارف بالإسكندرية ١٩٧١م.
٧) " مجموعة الرسائل الكبرى " الإمام تقي الدين بن تيمية. مطبعة محمــــد علـــي صبيح وأولاده بمصر ١٣٨٥هـــ.

التاريخ

١) " أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ " إبراهيم علي شعوط.
٢) " البداية والنهاية " الحافظ ابن كثير. دار الكتب العلمية. الطبعة الخامسة المحققة ١٤٠٩هـــ.
٣) " العواصم من القواصم " أبو بكر بن العربي. المكتبة السلفية. الطبعـــة الثانيـــة ١٣٧٥هـــ.

الدعوة والتصوف وموضوعات متفرقة

١) " إحياء علوم الدين " الإمام أبو حامد الغزالي. المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
٢) " الفوائد " الإمام ابن القيم.
٣) " في موكب الدعوة " للشيخ محمد الغزالي. الطبعة الرابعة. ١٩٦٥م. دار الكتب الحديثة. القاهرة.
٤) " الورع " الإمام شمس الدين الابياري. تحقيـــق فـــاروق حمـــادة. دار الآفـــاق الجديدة. بيروت ١٤٠٧هـــ/١٩٨٧م.

الفهرس

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث